ومن یؤت الحکمۃ فقد اوتی خیرا کثیرا

الحمد للہ والمنۃ کہ تمام وکمال حکمت و کلام کی جدید کتاب نایاب و لاجواب مفید خاص و عام یعنی

(حصہ اول)

الکلام علی فلسفۃ الاسلام

(جو زبان اردو مین ایک ایسی اول کتاب ہی)

جسمین تفصیل کے ساتھ حکمت و کلام کی تمام بحثین اور ہر فرقہ کی موافق و مخالف دلیلین مین

نیز اونکی ضعف و قوت سے بلا تعصب و طرفداری بحث کی گئی ہی

مصنفہ حبر علام ذو الریاستین جناب مولانا نواب شیخ محمد رضا حسین خان صاحب بہادر سلمہ

بانی و لائف پریسیڈنٹ انجمن رفاہ عام لکھنؤ

بعد حفظ حق تالیف بار اول ماہ ذیقعدہ سنہ ۱۳۲۲ھ مطابق ۳۱ جنوری سنہ ۱۹۰۵ع

مطبع نامی واقع لکھنؤ مین طبع ہوئی

فہرست مباحث حصۂ اول کتاب الکلام علی فلسفۃ الاسلام

التماس

اِس کتاب الکلام علی فلسفۃ الاسلام میں اوس فلسفہ کا میں نے جواب لکھا ہے
جو دین اسلام کے خلاف ہے خواہ وہ فلسفہ قدیم ہو یا جدید ہو فلسفہ قدیم میں اکثر
مسائل میں میری ماخذ اِس کتاب میں کتب و رسائل حکیم ابو علی ابن سینا۔ اور کتب
امام فخر الدین رازی اور کتب و رسائل حکیم محقق نصیر الدین طوسی اور شرح مواقف
سید شریف جرجانی اور شرح مقاصد علامہ تفتازانی اور رسالہ بعض علمائے
یشنے نوبخت اثنے عشرے اور کتب علامہ حلی اور کتاب نہج المسترشدین فاضل
مقداد اور کتاب احقاق الحق علامہ قاضی نور اللہ شوستری اور کتاب علامہ
سید دلدار علیصاحب لکھنوی اور کتاب حدیث کافی رئیس المحدثین محمد ابن
یعقوب کلینی اور شرح کافی صدر المتالہین ملا صدر الدین شیرازی ہیں۔
اور فلسفۂ جدید میں میرے ماخذ بعض کتب و رسائل مطبوعہ مصر و بیروت و ایران
ہیں جو وہاں کے علمار کی تصنیف ہیں عربی داں واقف ہیں کہ عربی زبان میں کسقدر
اختصار کی گنجایش ہے۔ مگر مینے اردو زبان میں اون عربی کتابوں کا خلاصہ و
لب لباب جو طول و طویل عبارات میں بڑے بڑے مجلدات عربی زبان مین بیان
ہوتے ہیں نہایت اختصار کے ساتھ اِس غرض سے مہیا کیا ہے کہ جو اذکیار

عربی زبان اور فلسفہ مذہبی اچھی طرح نہیں جانتے اور اپنے عقائد کی دلیل سے پختگی
چاہتے ہوں اون کے عقیدے پختہ ہوں اور جو غیر عربی داں نجات آخرت کے طالب
ہوں اونکو ہر مذہب کی حقیقت معلوم ہو اور ساتہ اوس کے اون کے امور ترقی معاش
دنیاوی میں کسی قسم کا خلل نہ واقع ہو جسکی ضرورت تمام عقلا ر قوم میں تسلیم ہو چکی ہے
اور وہ مسلمان طالب علم جو انگریزی میں علوم پڑہتے ہیں اون کے عقائد کی حفاظت
ہو اسلئے کہ عربی زبان کے فلسفہ کی تکمیل سے بوجہ ضروریات زمانہ وہ مجبور ہیں اور بہت سے مراحل
زندگی متعلق زندگی دنیا اونکو طے کرنا ہیں اور اون قوموں سے اونکو مقابلہ کرتا ہے جو تعداد دولت میں
اونسے بہت زیادہ ہیں اور علمی ترقی میں بہی اونکا قدم مسلمانوں سے بہت آگے بڑہ گیا ہے
میرے نزدیک اس میری مختصر کتاب کے غور سے پڑہنے کے بعد جو خلاصہ ولب لباب بڑی
بڑی کتابوں کا ہے ۔ اوس فلسفہ کی کوئی حقیقت کسی عقلمند کی نظر میں باقی نہ رہے گی جو
دین اسلام کے خلاف ہے یہ میری ہی رائے نہیں ہے بلکہ بعض محققین اہل یورپ کی بہی اسکے
قریب رائے ہے وہ کہتے ہیں کہ اہل اسلام نے اپنے مذہب کے خلاف فلسفہ کا خوب مقابلہ کیا ہے
میرے قول کی تصدیق میری اس کتاب کے دیکھنے سے ہوگی اسلیئے کہ حکما ر یونان کے فلسفہ کا جو
مقابلہ متکلمین اہل اسلام نے کیا ہے اس کتاب میں مینے داخل کیا ہے کہ اہل علم انگریزی
داں اور اردو داں حضرات دیکہیں کہ مسلمانوں نے فلسفہ حکما ر یونان کا کیسا مقابلہ
کیا ہے اور اس زمانہ میں جو شئے فلسفہ جدید کے نام سے موسوم ہے اور مسلمانوں کے
مذہب کے خلاف کہا جاتا ہے اوسکا مقابلہ مسلمان کیسا کرسکتے ہیں جہانتک

میری عقل نے رسائی کی ہے میں نے اکثر مقامات میں خود بھی استدلال کیا ہے اور اپنی عقل سے محض اعانت امر حق و واقعی کی غرض سے فیصلہ کیا ہے مگر ہر شخص کے لیئے وہی فیصلہ قطعی ہے جو اوسکی عقل کرے۔ اور بعد مقابلہ دلائل فریقین جو فیصلہ وہ شخص کرے گا جو دل سے امر حق و واقع کا طالب ہے وہ خدا کے سامنے اوسکے لیئے حجت ہوگا بلکہ وہی مطابق واقع ہوگا۔ اسلیئے کہ تحقیقات کی حد امکان بشری سے زائد نہیں ہوسکتی میرے نزدیک یہ ممکن نہیں ہے کہ کوئی شخص امر حق کی طلب میں کوشش کرے اور امر حق اوسکو دستیاب نہو اگرچہ وہ کوشش کیسی ہی تہوڑی ہو مگر بلا تعصب و طرفداری اور بلا خیال ناموری اور منفعت مالی ہو میرا اعتقاد تو یہ ہے کہ خدا اوسکی مدد ضرور کرتا ہے۔ جو خدا سے صدق دل سے اعانت کا طالب ہو اور قرآن مجید کی آیہ والذین جاھدوا فینا لنھدینھم سبلنا[1] سے بخوبی یہ امر ثابت ہے۔

اور مجھے اِس امر کا خیال بعد طبع کتاب پیدا ہوا ہے کہ میری کم محنتی اور مصحح صاحب کی کمی مہربانی کے سبب سے اِس کتاب میں بہت سی غلطیاں معمول سے زیادہ ہونگے بلکہ شاید تکرار بعض مضامین میں بھی ہو جیسا کہ مجھکو

---

[1] ترجمہ جو لوگ ہمارے امر میں کوشش کریں گے ہم ضرور اون کو اپنی راہونکی جانب ہدایت کریں گے ۱۲۔ منہ۔

دوسرے کلام کے بعض اون صفحات کے پروف کے دیکھنے سے شبہ ہوتا ہے جو میری نظر سے اتفاقاً گذرے ہیں۔ میں نے روپیہ کے صرف میں تا امکان کمی نہیں کی ہے مگر میری تقصیر ضرور ہے جس سے اہلِ علم حضرات کو اصلاح کی تکلیف ہوگی اور کم استعداد طالب علم صاحبان کو زیادہ تکلیف ہوگی۔ اس کا علاج بجز اسکے کچھ نہیں ہے کہ ناظرین سے معذرت کروں اور اگر یہ کتاب اہلِ علم حضرات غیر عربی دانوں کے لیے پسند فرمادیں تو اس کتاب کو نظر ثانی کے بعد پھر چھپوادوں۔ مجھے امید ہے کہ ناظرین کتاب میری معذرت کو قبول کرکے مجھے ممنون کرینگے اور اللہ تعالے سے التجا ہے کہ وہ اس کام کی تکمیل میں میری اعانت فرمائے۔

مجھے اس کتاب سے نفع مالی مطلوب نہیں ہے اسلئے اعلان کرتا ہوں کہ یہ کتاب بلاقیمت اہل علم شائقین کے نذر ہوگی جو صاحب اِس کتاب کو طلب کرنا چاہیں وہ اِنشان سے طلب کریں

لکھنؤ۔ محلہ ڈیوڑھی آغا میر مکان رضا حسین خاں حکیم مرزا آغا حسین صاحب۔ یا۔ سردار مرزا صاحب۔

رضا حسین

وَمَنْ يُّؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ اُوْتِيَ خَيْرًا كَثِيْرًا

الحمد للہ والمنہ کہ تمام و کمال حکمت و کلام کی جدید کتاب نایاب و لاجواب مفید خاص و عام یعنی

(حصہ اول)

الکلام علی فلسفۃ الاسلام

(جو زبان اردو مین ایک ایسی اوّل کتاب ہی)

جسمین تفصیل کے ساتھ حکمت و کلام کی تمام بحثین اور ہر فرقہ کی موافق و مخالف دلیلین مین

نیز اونکی ضعف و قوت سے بلا تعصب و طرفداری بحث کی گئی ہے

مصنفہ حبر علّام ذو الریاستین جناب مولانا نواب شیخ محمد رضا حسین خان صاحب بہادر

بانی و لائف پریسیڈنٹ انجمن رفاہ عام لکھنؤ

بعد حفظ حق تالیف بار اوّل ماہ ذیقعدہ سنہ ۱۳۲۲ھ مطابق ۳۱ جنوری سنہ ۱۹۰۵ء

مطبع نامی منشی نولکشور واقع لکھنؤ مین طبع ہوئی

التماس

اس کتاب کے غیر مکمل مسودہ چند سال سے لکھے ہوئے پڑے تھے جن پر
کم فرصتی کی وجہ سے نظر ثانی کی بھی نوبت نہین آئی تھی بعض احباب کے اصرار سے
ایک غیر قابل اطمینان مین نے نظر کی اور اون کے اصرار سے مین نے
اس کتاب کی اشاعت پر اس خیال سے جرأت کی کہ ہماری زبان مین
ایسی کتاب کوئی نہین ہی جسمین بقدر ضرورت حکمت مذہبی مطابق فلسفہ عقلی ہو ایسی حالت
مین کچھ نہ ہونے سے ہونا بہتر ہی اور اس غرض سے کہ طالبان امر حق کو
اچھی طرح تحقیق کا موقع ملے جہانتک مجھسے ممکن ہوا ہی مین نے
یہ کوشش کی ہی کہ کسی فرقہ و مذہب کی قوی دلیلین اور جو اون پر
قابل لحاظ اعتراض ہوئے ہین اور اون کے عمدہ اور معقول جواب
جو میری نظر سے گذرے ہین یا میرے ذہن مین آئے ہین اِس مختصر
کتاب مین فروگذاشت نہ ہون بلکہ اکثر ضروری مسائل مین جملہ احتمالات
اور اونکے جواب بھی لکھے ہین اور اِس نظر سے کہ طالبان علوم کا وقت ضرورت سے
زیادہ صرف نہ ہو مین نے تا امکان حاجت سے زیادہ طول اور اختصار مخل مطلوب سے
اجتناب کیا ہی اور جہانتک ہوسکا ہی اس امر مین بھی مین نے سعی کی ہی
کہ یہ کتاب عام فہم ہو تا کہ ہر طالب امر حق در واقع کو مطلوب تک پہونچنے مین آسانی ہو

(رضا حسین)

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمد للہ الذی تفرد بوجوب الوجود وخلق الخلق بالکرم والجود والصلوٰۃ والسلام علیٰ اولیائہ سیما افضل خلقہ محمد ن المحمود وآلہ المعصومین سیما علیؑ مفخر کل موجود اما بعد فیقول عبد اللہ الراجی رحمۃ ربہ القوی رضا حسین ابن المولیٰ الاعظم والحبر الاکرم العارج الی معارج العرفان نواب شیخ بندہ علیخان اعلی اللہ مقامہ فی دار الجنان انہ قد التمس منی اعزۃ الاخوان وسئلنی اجلۃ الخلان ان ابرھن حقیقۃ الاسلام عما بین حقائق سائر المذاھب والادیان سالکا مسالک الحکماء والمتکلمین بالدلیل والبرھان فی لغۃ اھل الھند لانہ لیس فیھم تلک العلوم الا قلیل لا یشفی لعلیل لمن اراد النجاۃ من خطرات التقلید واعرض عن جھالۃ العوام کما دل علیہ العقل وقواعد الاسلام فاجبت لھم راجیا من اللہ ولی الخیرات العفو عن السیئات مع تضاعف الحسنات فلخصت مسائل الحکمۃ والکلام وسمیتھا الکلام علی فلسفۃ الاسلام وبہ استعین وھو الموفق وخیر معین

فاقول عقل انسانی مین دو قوتین ہین ایک قوت نظری۔ دوسری قوت عملی قوت نظری سے بقدر طاقت بشری انسان علم حقائق اشیاء حاصل کرسکتا ہی اور قوت عملی سے انسان ایسے اخلاق وعادات درست کرسکتا ہی جس سے انسان کے امور معاش ومعاد کی اصلاح بہترین طریقہ سے ہو اول عقل نظری۔ دوم عقل عملی کہلاتی ہی عقل عملی جب عمدہ عادتون سے تکمیل پاتی ہی تو اُردو مین اُسکا عقل اخلاقی سے موسوم ہونا مناسب ہی اس عقل کے موافق عمل کرنے سے انسان مستحق مدح وثناء دنیا ومستوجب ثواب آخرت ہوتا ہی اور اوسکے خلاف عمل کرنے سے انسان مستحق اہانت ومذمت دنیا وعذاب آخرت ہوتا ہی اور کمال قوت نظری وہ ہی کہ انسان کو اوسقدر علم حقایق اشیاء جس حیثیت سے وہ واقع مین موجود ہین حاصل ہو جسکا حاصل کرنا بشر کو ممکن ہی۔ اور کمال قوت عملی اوس اخلاقی ہیئت عقل عملی کا استحکام ہی جو افراط وتفریط کے درمیان مین ہی یہ اخلاقی ہیئت شرع وحکمت سے مطلوب ہی اور عرف اہل دانش وتمیز اور اصطلاح اہل شریعت مین عربی مین ملکہ عدالت سے موسوم ہی اور اُردو مین ملکہ انسانیت وشرافت اُس سے عبارت ہی حکمت سے مراد علم احوال موجودات مطابق واقع ہے اور وہ باعتبار قوۃ نظری وقوۃ عملی دو قسمون مین منقسم ہوتی ہی ایک حکمت نظری دوسری حکمت عملی حکمت نظری وہ ہی جسکو ہماری قدرت واختیار سے تعلق نہ ہو

اور غرض اس سے محض حصول علم ہی جس طرح ہمکو علم زمین و آسمان وغیرہ کا
حاصل ہوتا ہی - اور حکمت عملی وہ ہی جسکو ہماری قدرت و اختیار سے تعلق ہو
اور غرض اوس سے محض حصول علم ہی نہ ہو بلکہ اوس سے غرض یہ ہو کہ
علم کے مطابق عمل بھی کیا جاوے تاکہ امور معاش و معاد مین بہترین
طریقہ سے اصلاح ہو پس غایت حکمت یہ ہی کہ انسان اوس مرتبہ کمال انسانی
کو حاصل کرے جو انسان کے لیے ممکن ہی اور اوس مرتبہ کمال مسرت و لذت تک
پہونچے جسکا وہ اپنی فطرت سے شائق و طالب ہی حکمت نظری مین علم الٰہی
و کلام و طبعیات و ریاضیات ہین اور حکمت عملی مین علم تہذیب اخلاق و تدبیر
منزل و سیاست مدن ہین علم تہذیب اخلاق وہ ہی جو بالانفراد ہر ہر شخص کے
متعلق ہو اور علم تدبیر منزل وہ ہی جو اون چند اشخاص سے متعلق ہو جو
ایک ساتھ ایک گھر مین بشراکت رہتے ہون اور علم سیاست مدن وہ ہی
جنکا تعلق اون اشخاص سے ہو جو کسی شہر یا ملک مین رہتے ہون اگر یہ علوم
خدا کی جانب سے ہون تو ناموس الٰہی اور فقہ سے موسوم ہوتے ہین -
دوسری قسم کی تقسیم علم حکمت اہل تمیز کے نزدیک اس طرح ہوتی ہی کہ ایک حصہ مین
مبادی و مقدمات کا بیان ہوتا ہی دوسرے حصہ مین اصل مقاصد و مطالب سے
بحث ہوتی ہی اسلیے مین نے اس کتاب کو سات حصون مین منقسم کیا اول حصہ مین
مقدمات مثل امور عامہ اور جواہر و اعراض و حدوث عالم سے بحث کی ہی اور

دوسرے حصہ مین اثبات خدا اور تیسرے حصہ مین خدا کا عدل اور چوتھے حصہ مین نبوت اور پانچوین حصہ مین بحث امامت چھٹے حصہ مین بحث معاد اور ساتوین حصہ مین حکمت اخلاق سے بحث کی ہی اور ہر حصہ کو کلام سے نامزد کیا ہی۔

البرہان علی ضرورۃ الحکمۃ

جبکہ ترقی وکمال کی جانب قوت نظری عقل انسانی کی حرکت کا یہ طریقہ فطرت انسانی مین ہی کہ مطلوب مجہول کے حاصل کرنے کے لیے اون معلومات سابقہ کی ترتیب دیجاوے جنکو خاص درمیانی[1] تعلق مطلوب مجہول کی ساتھ ہی اور وہ دلیل سے موسوم ہوتی ہی اور انسان اپنی فطرت سے ہر شے کے ثبوت مین دلیل کا طالب ہی پس دلیل سے ضرورت حکمت کا بیان مناسب ہی۔ بیان اوسکا یہ ہی کہ ضروری اور واجب فعل ہر شخص اوسکو جانتا ہی جسکی ترک مین خوف ضرر ہو اور اوسکے عمل مین لانے سے خوف ضرر رفع ہوتا ہو جیساکہ ہر شخص کے بیان سے ظاہر اور علم وجدانی سے ہر انسان کو بالبداہت معلوم ہی اور جب یہ معلوم ہوا تو جاننا چاہیے کہ علم حکمت نظری سے انسان بقدر طاقت بشری نافع ومضر اشیا سے واقف ہو سکتا ہی اور قوت عملی کی تکمیل سے انسان ہر ضرر سے محفوظ رہ سکتا ہی اور اس تمام وکمال لذت ومسرت کو حاصل کرسکتا ہی جسکا حاصل کرنا انسان کے لیے ممکن ہی اور ان دونون قوتون کی تکمیل بدون علم حکمت کے ممکن نہین ہی

[1] اگرچہ قید تعلق درمیانی علمائے نہین لگائی ہی مگر میری رائے مین یہ قید ضروری ہی جیساکہ اوس کی تفصیل اپنے موقع پر کیجاوے گی ۱۲ منہ

پس یہ امر ثابت ہی کہ ہر فرد بشر پر حکمت کا حاصل کرنا حکم عقل سے واجب ہی
کیونکہ اوس کے ترک مین خوف ضرر ہی اور اوسکے حاصل کرنے سے خوف ضرر
دفع ہوتا ہی اور دفع ضرر عقلا واجب ہی اور انسان وہ منافع عظیم اوس سے
حاصل کرسکتا ہی جسکا حاصل کرنا بجز حکمت کے حاصل کرنے کے کسی اور طریقہ
سے ممکن نہین ہی اور جبکہ وہ حکمت جسکا نفع محض زندگانی دنیا پر موقوف ہو
ناقص و ناتمام ہی کیونکہ دفع خوف آخرت کے لیے وہ کافی نہین ہی حالانکہ خوف
آخرت معقول وجہ سے موجود ہی کیونکہ بے شمار جماعت انسان جن مین کثرت سے
عقلا بھی شامل ہین اونکا اعتقاد یہ ہی کہ انسان کے لیئے بعد موت ایک
دوامی زندگی ہی اور عالم آخرت مین ہمیشہ اوسکو بسر کرنا ہی اور اوسکو اوس
عالم مین یا ایسے سخت آلام کا سامنا ہی جنکے مثل دنیا مین آلام نہین ہین یا
وہ مسرت و لذت ہی جو تمام شوائب آلام سے پاک ہی جسکے لیئے انقطاع و زوال
نہین ہی اور حکمت دین اسلیئے تمام و کامل ہی کہ اوس سے خوف دنیا و آخرت دونون
دفع ہوتا ہی پس اوس علم حکمت کا اقتصار جسکا وجوب دلیل و برہان سے
ثابت ہی حکمت دین پر ہوتا ہی - اس حکم عقلی کے قاعدہ سے ہر ایک علم جسکی
ضرورت انسان کو ہو اوسکا حاصل کرنا انسان کو واجب ہی اور قدر واجب
جسکا حاصل کرنا ہر شخص عاقل و بالغ پر قطعًا ثابت ہی حکمت نظریہ مین وہ علم ہی
جس سے نجات آخرت کی اُمید ہی اور وہ علم کلام ہی جس سے عقائد مذہبی

یقینی دلیلون سے ثابت ہوتے ہین اوسکی ضرورت اسلیے ہی کہ انسان تقلید مین مبتلا نہ ہو کیونکہ تقلید سے ظن حاصل ہوتا ہی اور ظن سے خوف دور نہین ہوتا اور حکمت عملیہ مین وہ علوم ہین جنکی احتیاج انسان کو اصلاح امور معیشت و باہمی معاشرت و مشارکت کے لیے ہوتی ہے جنسے انسان کو تمام زندگی کی ضروریات کا سرانجام بلا خوف مذمت عقلاء و مواخذہ آخرت ہوتا ہی اس مطلب کے جانب امیر المومنین علی مرتضیٰ علیہ الاف التحیۃ والثناء نے نہایت عمدگی سے اشارہ فرمایا ہی اور وہ یہ ہی رحم اللہ امراءً اخذ لنفسہ واستعد لرمسہ وعلم انہ من این والی این وفی این یعنی خدا رحم کرے اوس شخص پر جو اپنے نفس کے لیے بھلائی کا انتظام کرے اور اپنی خوابگاہ کے لیے آمادہ رہے اور جانے کہ کہان سے آیا ہی اور کہان ہی اور کہان جائیگا یعنے کمال قوت نظری و عملی وہ معتبر ہی کہ جس سے انسان کی ضروریات زندگانی دنیا کا انتظام ہو اور خودشناسی اور خداشناسی سے انسان کی نجات معاد کا انصرام ہو۔

بحث اول واجبات

حکمت دین مین اول واجبات و اہم ضروریات اصل اصول مذاہب و ادیان یعنی خداوند عالم کی معرفت مین نظر و فکر کرنا ہی جس کے ترک سے انسان کو عظیم ترین ضرر کا خوف ہی کیونکہ بیشمار انسان فطرت عقل انسانی سے اور کثرت سے عقلاء دلیل و برہان سے صانع عالم کے وجود کے

اس اعتقاد کے ساتھ قائل ہین کہ صانع و مالک عالم موجود ہی اور وہ صاحب حکومت
واقتدار مدبر و قاہر ہی ہر شے اوسکی مخلوق اور مملوک ہی ہر شخص اپنے افعال کا اوسکی
جانب سے ذمہ وار ہی ہر نیک فعل کی جزا اور بد فعل کی سزا اوسکی جانب سے معین ہی جو
بندہ اوسکی حکومت کا منکر اوسکی نعمتونکا کافر اوسکے فرمان سے منحرف ہوگا وہ سخت ترین
عذاب اور عقاب کا مستوجب ہوگا اور فرمان بردار بندہ دوامی راحت اور آرام ابدی
و مسرت سرمدی سے ہمکنار ہوگا پس معرفت آلہی مین نظر و فکر نہ کرنے مین ایسا خوف
ظاہر ہی جو عقل کے نزدیک لایق اعتبار ہی کم سے کم اسقدر ضرور ہی کہ جب بہت سے
عقلاء صانع عالم کے موجود ہونے اور اوسکی رضا و غضب کے قائل ہین پس قبل اسکے
کہ انسان صانع عالم کے وجود اور اوسکے صفات و افعال کے دلائل مین نظر و فکر کرے
یہ بات عقل کے نزدیک جائز بلکہ ہر صاحب عقل کو اس بات کا گمان غالب ضرور ہوگا کہ
شاید باریتعالی موجود ہو اور اُسکے لئے غضب و رضا ہو اور انسان جہالت سے
مستحق عذاب و عقاب قرار پاوے اور وہ نعمت راحت و آرام جو انسان کو عطا ہوئی ہے
انسان سے لیجاوے اور ممکن ہی کہ انسان ہمیشہ قعر ندامت اور گرداب آفت و مصیبت مین مبتلا
رہے امیر المؤمنین علی مرتضی علیہ السلام نے نہایت خوبی سے اس مطلب کو نظم مین فرمایا ہی جہان کہا ہی

قال المنجم والطبیب کلاھما لن تبعث الاموات قلت الیکما ان صح قولکما فلست بخاسر او صح قولی فالخسار علیکما

یعنے منجم اور طبیب نے کہا کہ مردہ کبھی زندہ نہونگے مین نے جواب دیا کہ اگر تمہارا قول صحیح ہوا
تو میرا کچھہ نہ بگڑیگا اور اگر میرا قول صحیح ہوا تو تمکو نقصان پہونچیگا اور گھاٹے مین ہوگے

الکلام الاول

فی المقدمات

بحث وجود و عدم

وجود اور عدم کا بدیہی علم ہر شخص کو حاصل ہی۔ مثلاً ہر شخص جانتا ہے کہ یہ شی ہی یا نہین(۱)۔ اول وجود ہی دوسرا عدم ہی اور جب وجود و عدم کا علم بدیہی ہی تو اونکی تعریف کی حاجت نہین ہی اور وجود کی تعریف بھی نہین ہوسکتی کیونکہ تعریف کسی شی کی بدون اسکے نہین ہوسکتی کہ اوسکا معرّف اُس سے زیادہ معروف اور واضح ہو اور وجود سے زیادہ کوئی شی معروف اور واضح نہین ہی اور جو تعریفین وجود و عدم کی کی گئی ہین وہ سب فاسد ہین کیونکہ اونسے دور لازم آتا ہی مثلاً یہ تعریف کہ وجود وہ ہی جو قدیم اور حادث سے منقسم ہوسکے اور عدم وہ ہی جو قدیم وحادث سے منقسم نہ ہوسکے یا وجود ثابت العین ہی اور عدم منفی العین ہی یا وجود وہ ہی جو فاعل یا منفعل ہو اور عدم وہ ہی جو فاعل یا منفعل نہ ہو یا وجود وہ ہی جس سے خبر دینا ممکن ہو اور عدم وہ ہی جس سے خبر دینا ممکن نہ ہو وجہ فساد اول تعریف یہ ہی کہ وجود کی تعریف اوس چیز سے کی گئی ہی جسکا پہچاننا وجود کے پہچاننے پر موقوف ہی کیونکہ قدیم وہ ہی جسکے وجود کے قبل عدم نہو اور حادث وہ ہی جسکے وجود کے پہلے عدم ہو پس قدیم و حادث

دونون کی تعریفون کے مفہوم کا جزو وجود ہی اور جزو کل پر مقدم ہوتا ہے لہذا
وجود کی معرفت اون دونون کے قبل لازم ہی مگر جب وجود کی تعریف مین
وہ دونون داخل کیئے گئے تو یہ امر لازم آیا کہ یہ دونون وجود پر مقدم ہون
پس دور کے لازم آنے سے تعریف باطل ہوئی دوسری تعریف بھی اسوجہ سے
باطل ہی کہ ثبوت اور وجود ایک شے ہے اسی طرح نفی وعدم بھی ایک ہی
شے ہے صرف لفظ کا اختلاف ہے پس یہ امر ظاہر ہے
کہ وجود کا سمجھنا وجود کے سمجھنے پر اور عدم کا سمجھنا عدم
کے سمجھنے پر موقوف ہی اور یہی دور ہی تیسری تعریف اسوجہ سے باطل ہی کہ
فاعل اوسے کہتے ہین جو وجود کا فائدہ دے اور منفعل اوسے کہتے ہین جو وجود کا
فائدہ حاصل کرے اس حالت مین بھی ظاہر ہی کہ اون دونونکا پہچاننا وجود
کے پہچاننے پر موقوف ہی چوتھی تعریف بھی اسوجہ سے باطل ہی کہ خبر دینا
امکان سے متصف ہوا ہی اور امکان سلب وجود عدم ہی پس امکان کا سمجھنا عدم کے سمجھنے پر
موقوف ہی اور یہ دور ہی امام فخر الدین رازی نے یہ گمان کیا ہی کہ وجود بدیہی التصور ہی مگر حکم
بداہت کسبی ہی اور اسپر یہ استدلال کیا ہی کہ تصور اپنے وجود کا ہر شخص کے نزدیک بدیہی ہی اور وجود مطلق
اوسکا جزو ہی یعنی وجود مطلق وجود مقید کا جزو ہی کیونکہ عام خاص کا جزو
ہوتا ہی اور جب خاص یعنے اپنے وجود کا تصور بدیہی ہوا تو مطلق وجود
جو اوسکا جزو ہے وہ بھی بدیہی ہوگا کیونکہ اگر وجود کا تصور کسبی ہو

تواپنے وجود کا تصور بھی کسبی ہو کیونکہ کل اپنے جزو پر موقوف ہوتا ہی اور
جزو اوسکا بنابر فرض کے کسبی ہی اور جو شے کسبی پر موقوف ہی وہ بھی
کسبی ہے پس تصور اپنے وجود کا بھی کسبی ہوگا حالانکہ وہ بدیہی ہی
پس خلاف مفروض لازم آیا اور وہ باطل ہی اس دلیل پر یہ اعتراض
وارد کیا گیا ہی کہ یہ دلیل اس بات پر مبنی ہی کہ وجود مشترک ہی اور یہ
مسئلہ نظری ہی اور اسی سبب سے اوسمین اختلاف واقع ہوا ہی دوسرا
اعتراض یہ ہوا ہی کہ ہم نہین تسلیم کرتے کہ وجود مطلق وجود خاص کا جزو
واقع ہوا ہی بلکہ وہ عرض عام ہی کیونکہ وہ بالتشکیک محمول ہی جیسا کہ
تفصیلاً بیان ہوگا پس مطلق کا جزو ہونا ثابت نہ ہوا۔ پس حق یہی ہی
کہ جس طرح وجود و عدم کا علم بدیہی ہی اوسیطرح اونکے بدیہی ہونیکا حکم بھی بدیہی ہی

وجود و عدم کے متعلق کئی مسئلہ ہین
اول مسئلہ اشتراک وجود ہی

قبل اسکے کہ بحث اشتراک وجود شروع کیجائے دو مقدمونکا بیان ضرور ہی
مقدمۂ اول یہ ہی کہ اشتراک دو معنون مین منقسم ہی ایک لفظی اور دوسرا
معنوی لفظی وہ ہی کہ ایک لفظ کئی معنون کے لیے علحدہ علحدہ موضوع ہو
اور وہ معانی مختلف ہون جیسے لفظ عین کہ وہ آنکھ کے لیئے اور آفتاب کے لیئے
اور چشمہ کے لیئے اور نفس شے کے لیئے اور اسیطرح اور معنون کے لیئے وضع

کی گئی ہی اور یہ معانی مختلف ہین اور اشتراک معنوی یہ ہی کہ ایک معنی امور
کثیرہ مین مشترک ہون جو امور باہم مخالف ہون جیسے معنی حیوان ہی کہ وہ
معنی واحد ہی جس سے مراد وہ جسم ہی جو حس رکھتا ہو اور ارادہ سے متحرک ہو
یہ معنی انسان اور فرس اور بقر اور حمار جو افراد مختلفہ ہین اون سب مین
پائے جاتے ہین اور ہر فرد پر بہی صادق آتے ہین مثلاً کہا جاتا ہے کہ وہ جسم
حساس ہی اور متحرک بالارادہ ہی اور جب کوئی مخصص اس معنی مین ملایا جاتا ہی
تو مجموعہ اس معنی کا اور مخصص ملکر اقسام مذکورہ کے اقسام مین سے ایک قسم
ہوجاتا ہی مثلاً صاہل کی قید سے فرس ہوگیا ناہق کی قید سے حمار ہوگیا ناطق
کی قید سے انسان ہوگیا وعلیٰ ہذ القیاس دوسرا مقدمہ یہ ہی کہ وہ مشترک
جسمین اشتراک معنوی ہو اوسکی دو قسمین ہین ایک یہ کہ اوسکا صدق اوسکے
افراد پر ایک طور پر ہو جیسے حیوان کہ اوسکا صدق بقر غنم انسان پر یکساں ہی
بغیر اسباب کے کہ کسی مین حیوان کا صدق قوی ہو اور کسی مین ضعیف ہو یا کسی
مین صدق قدیم ہو اور کسی پر یہ صدق حادث ہو ایسا کلی متواطی سے نامزد
ہوتا ہی یہ نام مشتق تواطؤ سے ہی جسکے معنی موافق کے ہین اور وجہ تسمیہ اوسکی
یہی ہی کہ اوسکے افراد اوس کلی کے مصداق ہوتی ہین جو موافق ہوتی ہین
دوسری قسم یہ ہی کہ بعض افراد مین اوس کلی کا صدق شدید ہو اور بعض مین
ضعیف ہو یا بعض مین بعض سے اقدم پایا جاوے یا اولیٰ ہوکے پایا جاوے

جس طرح بیاض کیونکہ یہ امر واضح ہی کہ سپیدی ہاتھی دانت مین شدید ہی
اور برف مین بہ نسبت اوسکے ضعیف ہی اگرچہ دونون سپیدی مین مشترک ہین
اور جیسے تحیز بہ نسبت جوہر کے ہے کہ جوہر مین تحیز بہ نسبت عرض کے اقدم ہی
اسی کلی کو مشکک یا شکاک کہتے ہین کیونکہ نظر کرنیوالا اگر جہت اختلاف
کی طرف نظر کریگا تو اوسے وہم اشتراک لفظی کا ہوگا اور اگر نظر جہت صدق
کی طرف کریگا تو وہم تواطو اور اشتراک معنوی کا ہوگا پس ناظر بسبب ان
دونون جہتون کے شک مین پڑجاویگا لہذا اسے شکاک کہتے ہین اسی کلی
کے لوازم سے یہ بات ہی کہ اپنی ماتحت چیزون کا ذاتی نہین ہوتا۔ جب مقدمات
طی ہوچکے تو جاننا چاہیے کہ اس امر مین لوگون مین اختلاف ہوا ہی کہ وجود جو
محمول ہوتا ہی تو آیا اشتراک لفظی کی وجہ سے یا اشتراک معنوی کی وجہ سے
ابو الحسین بصری نے اور ابو الحسن اشعری نے امر اول کو اختیار کیا ہے کیونکہ
اونکے نزدیک وجود ہر ماہیت کا نفس ماہیت ہی ماہیت پر زائد نہین ہی تاکہ مشترک ہو
ہان اگر مشارکت ہوگی تو لفظ ہی مین ہوگی اسکے غیر مین نہ ہوگی اور اس
قول کا ضعف اور اسکی دلیل کا ضعف بیان ہوگا۔ اور حکما اور ابو ہاشم
اور وہ معتزلہ جو اوسکے تابع ہین اور جمہور اشاعرہ نے مذہب ثانی کو اختیار
کیا ہی پھر جو لوگ اشتراک معنوی کے قائل ہین اونمین اختلاف واقع ہوا ہی
حکما تو یہ کہتے ہین کہ وہ بالتشکیک محمول ہی یعنے بعض افراد پر صدق اوسکا

بعض سے اولی ہی اور ابو ہاشم اور اوسکے تابعین اور اثیر الدین ابہری یا کہتے ہین
کہ نہین یہ کلی مشکک نہین بلکہ متواطی ہی یعنے اُسکا صدق اسکے افراد پر ایک طرح
سے ہی اکثر محققین مثل علامۂ حلی اور محقق طوسی نے حکماء کا مذہب اختیار کیا ہی
اور اس مذہب پر دلیل دو طریقون سے قائم ہوئی ہی اول طریقہ یہ ہے کہ
وجود قابل تقسیم معنوی ہی یا اول مقدمہ دلیل ہی - اور جو چیز تقسیم معنوی کے
قابل ہوتی ہی وہ مشترک ہوتی ہی یہ دوسرا مقدمہ ہی نتیجہ یہ نکلا کہ وجود مشترک ہی
مقدمۂ اول کا ثبوت یہ ہی کہ ہم تقسیم واجب ور ممکن کی طرف کرتے ہین یعنی
ہم کہتے ہین کہ وہ وجود واجب ہی اور وہ وجود ممکن ہی اور جس طرح وجود واجب
اور ممکن کی طرف منقسم ہوتا ہی اوسی طرح ذہنی اور خارجی اور جوہر اور عرض
کی طرف منقسم ہوتا ہی اور یہ تقسیمین وہ ہین جنھین عقل قبول کرتی ہی جس طرح
حیوان کی تقسیم انسان اور فرس اور دیگر افراد کی طرف ہوتی ہی پس ثابت
ہوا کہ وجود قابل تقسیم ہی - اور مقدمۂ ثانی کا ثبوت یہ ہی کہ تقسیم اسبات کا نام ہی
کہ جن پر کلی صادق آتا ہو اونکا ذکر فصلون کے ساتھ یا اون چیزون کے ساتھ
جو فصلون کے ساتھ ہوتی ہین صحیح ہو بیان اوسکا یہ ہی کہ جب ہم کسی قابل
تقسیم مقسم کو لیکر تقسیم کرنا چاہتے ہین تو اوسمین جب مخصص کو ملاتے ہین تو
اوس سے ایک قسم حاصل ہوتی ہی پھر اسی طرح ہم پھر مقسم کو لیتے ہین اور ایک
دوسرا مخصص اوسمین ملاتے ہین تو اوس سے ایک دوسری قسم حاصل ہوجاتی ہی

اِسی طرح مقسم مین مخصص ملتے جاتے ہین اور قسمین بنتی جاتی ہین یہانتک کہ قسمین
ختم ہوجاتی ہین جس طرح حیوان بہ نسبت انسان اور غیر انسان کے اور اِسی
سبب سے حیوان انسان اور پتھر کی جانب منقسم نہین ہوتا کیونکہ وہ ان دونون
مین مشترک نہین ہی اور اسمین کوئی شک نہین کہ مورد قسمت مقدمۂ اولی مین
وجود ہی پس وجود مشترک ہوگا۔ اگر کوئی معترض یہ کہے کہ یہ امر کیون نہین
ہوسکتا کہ مقسم لفظ موجود ہو پس اشتراک اسوقت لفظی ہوگا اور جب مشترک لفظی ہوا
تو تمھارا مطلب جو اشتراک معنوی تھا وہ نہ ثابت ہوا۔ اسکے جواب مین ہم کہینگے
کہ اشتراک معنوی ضرور ہی کیونکہ جب وضع لفظی سے ہم قطع نظر کرکے تقسیم کرینگے
تو بجز اشتراک معنوی کے چارہ نہ ہوگا۔ دوسری دلیل یہ ہی کہ منفی امر واحد ہی اور جب
منفی امر واحد ہی تو موجود بھی واحد مشترک ہوگا۔ اس دلیل کا مقدمۂ اول اس سے
ثابت ہی کہ عدم مین تعدد نہین ہی کیونکہ اگر عدم مین تعدد ہوتا تو اوس کے
افراد متمائز ہوتے حالانکہ عدم مین تمائز نہین ہی کیونکہ تمیز اسبات کا نام ہی
کہ ایک ایسی صفت ایک شی کے لیے ثابت ہو جو دوسری شی کے لیے نہ ثابت ہو
اور صفت کا ثبوت موصوف کو چاہتا ہی حالانکہ کوئی شے عدم کی ثابت نہین ہے
جیسا کہ بیان ہوگا اور جب متمائز نہ ہوگا تو امر واحد ہوگا اور یہی مطلوب ہی۔
اور دوسرا مقدمہ اِس دلیل کا اس سے ثابت ہی کہ جب عدم واحد ہوا با وجود
اسبات کے کہ وہ وجود کی نقیض ہی پس واجب ہی کہ وجود بھی واحد ہو کیونکہ

اگر وجود واحد نہ ہو تو ضرور ہی کہ متعدد ہو گا اور اسوقت مین تقسیم موجود اور معدوم مین منحصر نہ ہو گی کیونکہ ایسی حالت مین عقل ور ایک تیسری قسم کی طالب ہو گی اور وہ یہ ہی کہ شئے موجود دوسرے وجود سے ہو جو اس وجود کے علاوہ ہی کیونکہ یہ کلام وجود کے متعدد ہونے پر مبنی ہی مگر ہم قطعًا اس بات کو جانتے ہین کہ عقل کو یقین ہی کہ شئے وجود اور عدم مین منحصر ہے اور اگر ایسا نہ ہوتا تو ہم ایک دوسری قسم اور بھی تلاش کرتے پس اسوقت مین وجود معنی واحد ہو گا اور جب وہ کثرین پر صادق آتا ہی پس مشترک ہی اور یہی مطلوب ہی۔ اگر معترض اسبات کو کہے کہ ہم اسبات کو نہین تسلیم کرتے کہ نفی امر واحد ہی بلکہ ہر امر کے لیئے ایک ایسی نفی ہی جو اوس سے خاص ہی اور وجود و عدم مین جو تردید واقع ہوتی ہی وہ یون ہوتی ہی کہ یہ شئے موجود بوجود خاص ہو گی یا یہ وجود خاص اوس سے منفی ہو گا اور یہ وہ سلب ہی جو خاص کا سلب ہی اور حصر اسوقت مین نہ باطل ہو گا۔ اسکا یہ جواب دیا گیا ہی کہ اچھا ہم نے تسلیم کیا کہ ہر ماہیت کا عدم اوسکے اوس وجود کا مقابل ہی جو اوس سے خاص ہی لیکن عدم مطلق اس خاص پر اور اوسکے غیر پر محمول ہی پس وہ مشترک ہو گا اور جب یہ مشترک ہو گا تو اسکے مقابل مین جو وجود ہی وہ بھی مشترک ہو گا اور یہ صحیح ہو گا کہ اس وجود کے ساتھ ہر وجود خاص پر حکم کیا جائے پس یہی امر اس قول سے ﴿کہ وجود عام مشترک ہی﴾ مراد ہے یعنی تردید یون ہو گی

کہ شے یا بوجود مطلق موجود ہوگی یا بعدم مطلق معدوم ہوگی پس وہی
بات ثابت ہوئی کہ وجود مشترک ہی۔

تحقیق

بیان سابق سے جب یہ بات معلوم ہوچکی کہ وجود ایک طبیعت کلی ہی جسمین
کسی قسم کی کثرت نہین مگر جب ماہیتون مین اوسکا عروض معتبر ہوگا تو
اوسمین کثرت پیدا ہوجائیگی کیونکہ عرض واحد کا حلول متعدد محلون مین محال ہی
پس یہ امر کلی ہر ہر وجود مین جو ماہیتون کے لیئے عارض ہوئی ہی موجود
ہوگا اور اوسی طرح ہر ہر ماہیت پر صادق آئیگا جس طرح کلی اپنی جزئیات پر
اور اون ماہیتون پر صادق آتا ہی جو ان وجودات کے معروض ہین اور
اوسیطرح صادق آئیگا جس طرح عارض معروض پر صادق آتا ہی مگر
اِن موجودات عارضہ پر وہ بالتشکیک کہا جائیگا کیونکہ وجود کا صدق
اون موجودات پر مختلف ہی اسیلئے کہ علت کا وجود طبیعت وجود کی ساتھ
وجود معلول سے اولی ہی اور اسیطرح جوہر کا وجود وجود عرض کے پہلے ہی
اور اسی طرح کی مثالین بہت ہین جنسے اختلاف صدق وجود ثابت ہی
یہی مراد حکماء کی اس قول سے ہی کہ وجود مقول بالتشکیک ہی پس حاصل
اس تقریر سے یہ ہی کہ ہر ماہیت کے لیئے دو وجود ہین ایک وہ وجود ہی
جو اوس سے خاص ہی اور اوسکے غیر سے مخالف ہی اور دوسرا وجود سب

ماہیتون مین مشترک ہی - دوسرا مسئلہ تعلق وجود و ماہیت ہی - ماہیت ماہو سے
مشتق ہی جسکے معنی یہ ہین کہ وہ شئے کیا ہی اور ذات اور حقیقت کا بھی
اوسپر اطلاق ہوتا ہی اور جب یہ معلوم ہوا تو جاننا چاہیے کہ جو کلی اُن افراد کی
حقیقتون کی طرف منسوب ہوگا جو اوسکے تحت مین مندرج ہین تو چند
حالتون سے خالی نہین یا تو یہ عین اور نفس حقیقت افراد ہوگا جس طرح
انسانیت زید و عمرو و بکر کی نسبت کیونکہ انسانیت زید و بکر مین ان کی
حقیقتون کا عین ہی اور اس کلی پر زیادتی صرف این اور وضع وغیرہ
اور اسی طرح اور عوارض کے سبب سے ہوتی ہی جو تشخص کے باعث ہوتی ہین
اور اگر ان عوارض سے قطع نظر کیجاوے تو یہ کلی سب اپنی افراد مین یکسان
پایا جاویگا یا وہ کلی جزو حقیقت افراد ہوگا جس طرح حیوانیت بہ نسبت انسان
اور فرس اور اونکی امثال کی حیوانیت مین ہی کہ وہ اپنے افراد مین سے خواہ وہ
فرس ہو یا انسان ہو ہر ایک کی حقیقت کا جز ہی یا وہ کلی نہ عین حقیقت
افراد ہو نہ جزء حقیقت افراد ہو بلکہ حقیقت افراد سے بالکل خارج ہو جسطرح
چلنے والا یا ہنسنے والا بہ نسبت اون افراد کے جو اوسکے تحت مین داخل ہوتے ہین
یہ دونون امر حقیقت افراد سے خارج ہین جب یہ امر بیان ہو چکا تو ہم کہتے ہین
کہ وجود ایک ایسے معنی رکھتا ہی جو ماہیتون مین مشترک ہی تو یہ وجود ان
تینون حالتون سے خالی نہین یا تو اون ماہیتون کا عین ہوگا یا اونکا

جزء ہوگا یا نہ عین ہوگا نہ جزء ہوگا بلکہ خارج از حقیقت ہوگا اور ماہیت پر
زائد ہوگا ابوالحسن اشعری اور ابوالحسین بصری معتزلی اور ابن نوبخت اثنا عشری کا
مذہب یہ ہی کہ وجود عین ماہیات ہی عام اس سے کہ وہ ماہیت واجب ہو یا
ممکن ہو اور حکماء یہ کہتے ہین کہ وجود عین ماہیات نہین ہی بلکہ وجود ماہیت پر
زائد ہی لیکن یہ زیادتی وجود کی صرف ممکنات ہی کے لیئے ہی۔ اور اللہ تعالیٰ کا
وجود زائد ماہیت پر نہین ہے۔ جیسا کہ آلہیات مین بیان ہوگا۔ اکثر محققین نے اللہ تعالے کی وجود کی نسبت
اسی مذہب کو اختیار کیا ہی اور بعض معتزلہ و اشاعرہ کے نزدیک وجود ماہیت پر
زائد ہی عام اس سے کہ ماہیت واجب ہو یا ممکن ہو۔ ہان قسم ثانی یعنی جزئیت
وجود کی طرف کسی نے چشم اعتبار سے نہین دیکھا اور نہ قائل اُسکا معلوم
ہوا ہی مگر کتب کلام مین اس شق کے باطل ہونے پر دو دلیلین منقول ہین۔
اول یہ کہ اگر وجود جزء ماہیت ہوتا تو لازم آتا کہ واجب مرکب ہوتا اور لازم
باطل ہی جیسا کہ عنقریب آئیگا پس ملزوم بھی باطل ہی۔ اور ملازمت ظاہر ہی
کیونکہ وجود ماہیت واجب پر یقیناً صادق آتا ہی۔ دوسرے یہ کہ اگر وجود
ماہیتونکا جزء ہوتا تو ضرور ہی کہ ماہیتون سے پہلے ہوتا کیونکہ جزء کل پر وجود
ذہنی اور خارجی دونون مین مقدم ہوتا ہی اور لازم اور ملزوم دونونکا بطلان ظاہر ہی۔
حکماء کی دلیلین زیادتی وجود پر یہ ہین۔ اول یہ کہ اگر وجود زائد نہ ہوتا تو یا
فائدہ حمل نہ ہوتا اور یا خلاف فائدہ حمل لازم آتا اور یہ دونون امر باطل ہین

لہذا زائد نہ ہونا وجود کا ماہیت پر بھی باطل ہی۔

بیان ملازمت یہ ہی کہ ہم ماہیت پر یہ حکم کرتے ہین کہ ماہیت موجود ہی اور کبھی یہ حکم کرتے ہین کہ ماہیت معدوم ہی اور حکم اول سے ہم یہ بات سمجھتے ہین کہ ماہیت کے لیئے وجود ثابت ہی اور یہ ہمارا استفادہ اسبات پر موقوف ہی کہ وجود ماہیت پر زائد ہو کیونکہ اگر وجود عین ماہیت ہو تو یہ قول کہ ماہیت موجود ہی بمنزلہ اس قول کے ہو جائے کہ ماہیت ماہیت ہی۔ کیونکہ فرض بھی ہی کہ وجود نفس ماہیت ہی پس کوئی فرق اس امر مین نہ ہوگا کہ ماہیت موجود ہی یا ماہیت ماہیت ہی۔ حالانکہ ہم دیکھتے ہین کہ ہمارا یہ کہنا کہ ماہیت ماہیت ہی مفید نہین کیونکہ یہ خود شئے کا اوسی شئے پر حمل ہے جیسے کوئی کہے کہ انسان آدمی ہی پس اگر وجود ماہیت پر زائد نہ ہوتا تو فائدہ حاصل نہ ہوتا حالانکہ فائدہ حاصل ہوتا ہی۔ پس معلوم ہوا کہ وہ ماہیت پر زائد ہی اسیطرح ہم اپنے اس قول سے کہ ماہیت معدوم ہی یہ سمجھتے ہین کہ وہ نہین ہی اس سے لازم آتا ہی کہ اگر وجود عین ماہیت ہو تو تناقض ہوجا بیان اسکا یہ ہی اگر وجود عین ماہیت ہو تو ہمارا یہ کہنا کہ ماہیت معدوم ہی بمنزلہ اس کے ہوتا کہ ماہیت ماہیت نہین ہی کیونکہ کسی چیز پر عدم کا حکم کرنا اوس سے وجود کا سلب کرنا ہی پس یہ قول کہ ماہیت معدوم ہی بمنزلہ اسکے ہوگا کہ ماہیت موجود نہین حالانکہ وجود عین ماہیت فرض ہوا ہی۔ کیونکہ فرض یہ ہی کہ ماہیت اور وجود دونون ایک ہین

اور ایک کا سلب کرنا بعینہ دوسرے کا سلب کرنا ہوگا اور یہ تناقض ہی اور بطلان لازم بیان ملازمت سے ظاہر ہی۔ دوسری دلیل یہ ہی کہ کبھی ہمکو وجود کا تصور ہوتا ہی اور ذہن ماہیت سے غافل ہوتا ہی اور کبھی ماہیت کا ہمکو تصور ہوتا ہی اور ذہن وجود سے غافل ہوتا ہی پس اگر ماہیت وجود کی غیر نہ ہو تو لازم آتا ہی کہ کسی شئے کا تصور بدون اوسکے نفس کے تصور کے ہو اور یہ محال ہی۔ حجت اون لوگون کی جو کہتے ہین کہ وجود نفس ماہیت ہی یہ ہی کہ اگر وجود نفس ماہیت نہ ہو تو یا تسلسل لازم آئیگا یا وجود و عدم کا اجتماع لازم آئیگا اور وہ دونون باطل ہین۔

بیان ملازمت۔ یہ ہی کہ اگر وجود ماہیت پر زائد ہوتا تو ماہیت کی صفت ہوتا اور صفت موصوف سے قائم ہوا کرتی ہی پس وجود اسوقت مین ماہیت سے قائم ہوگا لیکن وجود کا قیام ماہیت سے دو حال سے خالی نہین یا تو اسوقت اسکا قیام ماہیت سے ہوگا جب ماہیت موجود ہوگی یا جب ماہیت معدوم ہوگی اگر اول ہی تو تسلسل لازم آویگا کیونکہ جب وجود ماہیت سے قائم ہوا اور ماہیت موجود تھی تو یہ امر جائز نہین کہ اسی وجود سے ماہیت کا وجود ہو کیونکہ اگر ایسا ہوگا تو یہ امر لازم آئیگا کہ شئے اپنے نفس سے مشروط ہو پس کسی شئے کا اپنے نفس سے مقدم ہونا لازم آئیگا کیونکہ وجود مین شرط کا مشروط سے مقدم ہونا واجب ہی اور وہ محال ہی پس یہی امر باقی رہیگا کہ ماہیت دوسرے وجود سے موجود ہو

پس ہم اپنا کلام اس وجود ثانی کی طرف نقل کرینگے یہانتک کہ تسلسل
لازم آئیگا اور وہ بھی محال ہی اور اگر ماہیت معدوم ہو گی تو یہ امر لازم
آئیگا کہ وجود معدوم سے قائم ہو پس لازم آویگا کہ وجود اور عدم ایک
مقام پر جمع ہو جاوین اور لازم کی دونون قسمین یعنی تسلسل اور اجتماع
وجود و عدم باطل ہین اور یہ دونون باتین اوسیوقت لازم آتی ہین
جب ماہیت پر وجود کو ہم زاید تسلیم کرین اور جب لازم محال ہی تو وہ
مفروض جو مستلزم محال ہی وہ بھی محال ہو گا پس زائد ہونا وجود کا ماہیت پر
باطل اور عین ماہیت ہونا ثابت ہو گیا اور یہی مطلوب ہی۔
اس دلیل کا جواب یہ ہی کہ یہ جو تم کہتے ہو کہ وجود جب ماہیت سے قائم ہو گا
تو یا ماہیت موجود ہو گی یا معدوم تو ہم کہتے ہین کہ حصر باطل ہی کیونکہ اس جگہ
ایک تیسری قسم ہی وہ یہ کہ وجود ماہیت سے قائم ہو دران حالیکہ ماہیت
مرتبہ اطلاق مین من حیث ہی ہی ہو یعنی نہ اوسمین اعتبار وجود ہو نہ اعتبار
عدم ہو۔ بیان اسکا یہ ہی کہ ہم جسوقت کہتے ہین کہ وہ شی من حیث ہا ہو ہی
تو اوس سے ہم اسبات کا ارادہ کرتے ہین کہ شے موجود ہی نہ باعتبار کسی
دوسری چیز کے کہ جو اوسکے ساتھہ اوسکے اوصاف سے فرض کیجائے
اور جب ہم یون کہتے ہین کہ شے اس حثییت سے کہ وہ اس طرح ہے
اوس سے مراد یہ ہوتی ہے کہ یہ شے ساتھ کسی وصف کے اپنے اوصاف سے

موجود ہی پس ماہیت ہماری اس قول مین (کہ یا وجود قائم ماہیت سے ہی
اور موجود ہی یا معدوم) ماخوذ ایک وصف کے ساتھ ہی جو اوصاف ماہیت سے ہی
اور وصف یا وجود ہی یا عدم ہی لیکن اُسکے لیئے ایک دوسری حالت اسکے سوا ہی وہ
یہ کہ ماہیت پائی جاوے بغیر کسی اعتبار کے اور اسی اعتبار سے اُس سے وجود قائم ہو

تنبیہ

جب یہ بات معلوم ہوئی تو یہ بات جاننی چاہیے کہ وہ وجہ جس سے زیادتی
وجود پر استدلال کیا گیا ہی وہ صرف اسی بات پر دلالت کرتی ہے کہ
وجود ماہیت پر ذہن مین زائد ہی لیکن زیادتی وجود خارج مین اسپر کوئی
دلالت نہین ہی۔ حکیم محقق نصیر الدین طوسی نے تجرید مین اوسکی تصریح
کردی ہی۔ اور وہ یہ ہی کہ کوئی ماہیت خارج مین بدون وجود کے موجود
نہین ہوسکتی کیونکہ یہ بات ظاہر ہی کہ کوئی ماہیت بغیر اسباب کے کہ وجود سے
مقرون ہو خارج مین نہین پائی جاتی پس کیونکر وجود کی زیادتی خارج مین ہوسکتی ہی۔

تیسرا مسئلہ یہ ہی کہ موجود کی تین قسمین ہین۔ ایک قسم وہ ہی جو خارج اور
ذہن دونون مین موجود ہو جیسے زمین و آسمان وغیرہ جب ہم انکا تصور کرین۔
دوسری قسم وہ ہی جو خارج مین موجود ہو مگر ذہن مین موجود نہ ہو
جس طرح وہ موجودات ہین جو خارج مین موجود ہون مگر اونکا تصور ہمکو
نہین ہی۔ تیسری قسم وہ ہی جو ذہن مین موجود ہی مگر خارج مین موجود

نہین ہی جس طرح پہاڑ یا قوت کا یا دریا پارہ کا جب اوسکا ہم تصور کرین
یہی حال معدوم کا ہی کہ ایک قسم معدوم کی وہ ہی کہ نہ وہ خارج مین موجود ہی
نہ ذہن مین موجود ہی جس طرح شریک جناب الٓہی کیونکہ خارج مین تو اوسکا
موجود نہ ہونا ظاہر ہے اور ذہن مین بھی وہ اُسوقت موجود نہین ہوتا ہی
جب اوسکا ہم تصور نہ کرین دوسری قسم وہ ہی جو ذہن مین معدوم ہی
جس طرح زمین وآسمان وغیرہ جو خارج مین موجود ہین مگر ذہن مین معدوم ہین
جب تک ہم اونکا تصور نہ کرین ۔ تیسری قسم وہ ہی جو خارج مین معدوم ہین
مگر ذہن مین موجود ہین جس طرح پہاڑ یا قوت کا جب اوسکا تصور کیا جاوے
واضح ہو کہ ایک گروہ نے وجود ذہنی کا انکار کیا ہے اور وہ غلطی و خطا ہی
کیونکہ ہم بعض ایسے اشیاء پر حکم ثبوت کا کرتے ہین جو خارج مین موجود نہین ہین
اور حکم ثبوت صفت مستلزم ثبوت موصوف ہے اور جب خارج مین وہ اشیائ
موجود نہین ہین تو ذہن مین موجود ہونگے اور یہی مطلوب ہی منکرین
وجود ذہنی یہ دلیل بیان کرتی ہین کہ اگر ذہن مین اشیاء موجود ہون تو جب
ہم تصور مثلاً آگ کا کرین تو آگ کی گرمی چاہیے ذہن مین موجود ہو
اور یہ باطل ہی اسلیئے کہ ذہن ایک ایسی شئے مجرد ہی جو گرمی اور سردی
کے قبول کرنے کے قابل نہین ہی اور اجتماع ضدین بھی لازم آتا ہی
یعنی ذہن گرمی اور سردی کو دونون کو ایک وقت مین قبول کرے مثلاً

ایک وقت مین ہم آگ اور برف دونون کا تصور کرین جواب اس دلیل کا
یہ دیا گیا ہی کہ ذہن مین ماہیت آگ اور برف کی بعینہٖ نہین حاصل ہوتی بلکہ
اوسکی صورت اور مثال حاصل ہوتی ہی اور مقتضی گرمی کی مثلاً حرارت خارجی
آگ کی ہی پس اعتراض دفع ہی اور اجتماع ضدین بھی نہین لازم آتا ہے۔
چوتھا مسئلہ یہ ہی کہ معتزلہ کہتے ہین کہ وجود و عدم کے درمیان مین ایک واسطہ ہی
اور اوسکو حال سے تعبیر کرتے ہین وہ کہتے ہین کہ حال وہ ہی جسکو نہ موجود
کہہ سکتے ہین نہ معدوم کہہ سکتے ہین اور نہ ماسوا اسکے متقابل چیزون سے
وہ موصوف ہوسکتا ہی بلکہ وہ موجود کی صفت ہی۔
اس مذہب کی معرفت ایک مقدمہ کی تمہید پر موقوف ہی اور وہ یہ ہی کہ مفہوم
کی دو قسمین ہین۔ ایک قسم یہ ہی کہ جو خود اسبات کی قابلیت رکھتا ہے کہ
بلا دخل غیر اوسکا تصور ہوسکتا ہی جیسے جوہر ہی کہ اوسکے معنی بھی ہین کہ جو موجود
اپنے نفس سے قائم ہو۔ دوسری قسم وہ ہی کہ جن کا تعقل بغیر اسبات کے کہ غیر کو
دخل ہو ممکن نہ ہو جیسے شریک باری کیونکہ جب ہم نے کہا کہ باری کا کوئی شریک
نہین ہی اوسکے معنی یہی ہوئے کہ کوئی موجود ایسا نہین ہی جسکی نسبت جناب باری
کی جانب ایسی ہی ہو جیسے زید کی نسبت عمرو کی جانب باعتبار شرکت ہی پس ایسی شی
کبھی معقول نہین ہوسکتی بجز اسبات کے کہ غیر کی نسبت قیاس کرکے تعقل اسکا
کیا جائے جب یہ مقدمہ قرار پاچکا تو یہ بات جاننی چاہیے کہ کوئی مفہوم اسبات سے

خالی نہوگا کہ یا تو وہ خود ہی بغیر اسبات کے کہ غیر کی طرف اسکا قیاس کیا جاوے سمجھ مین آتا ہو یا بدون اسکے کہ غیر کے ساتھ اوسکا قیاس ہو سمجھ مین نہ آتا ہو قسم اول کو ثابت اور قسم ثانی کو منفی کہتے ہین قسم اول پر یا صفت وجود طاری ہوگی یا صفت عدم طاری ہوگی یا ان دونون مین سے کوئی صفت نہ طاری ہوگی پس اگر اوسپر صفت وجود طاری ہوگی تو وہ موجود ہی اور اگر صفت عدم طاری ہوگی تو وہ معدوم ہی اور اگر ان دونون مین سے کوئی صفت اُسپر نہ وارد ہو تو وہ حال ہی اور واسطہ ہی۔ معتزلہ نے اثبات حال پر دو طریقہ سے دو دلیلین پیش کی ہین اول طریق سے دلیل یہ ہی کہ وجود چونکہ ماہیت پر زائد ہی۔ لہذا ہم کہتے ہین کہ یہ وجود یا موجود ہوگا یا معدوم ہوگا یا نہ موجود ہوگا نہ معدوم ہوگا اور جب پہلے دونون شقین باطل ہین لہذا شق ثالث متعین ہی اور جب تیسری شق متعین ہوئی تو حال ثابت ہوگیا۔ **بطلان شق اول کے** وجہ یہ ہی کہ اگر وجود موجود ہو تو اوس وجود کے لیے بھی وجود ہوگا اور ہم اس وجود مین اوسی طرح کلام کرینگے جس طرح وجود اول مین کلام کیا تھا یہانتک کہ تسلسل لازم آویگا اور وہ محال ہی اور دوسری شق اسوجہ سے باطل ہی کہ اگر وجود معدوم ہو تو لازم آتا ہی کہ شے اپنی نقیض یعنی مخالف سے متصف ہو اور یہ بھی محال ہی پس یہی شق بطلان سے محفوظ رہی کہ نہ وہ موجود ہی نہ معدوم ہی اور یہی حال ہی۔ دوسرے طریق سے اونکی دلیل یہ ہی کہ سواد اور بیاض دو امر ثابت ہین

جو لونیت ہین اور رنگ ہونے مین مشترک ہین اور جو شے دو ثابت چیزون مین
مشترک ہوتی ہی وہ خود بھی ثابت ہوتی ہی لہذا لونیت جو سواد و بیاض مین
مشترک ہی وہ بھی ثابت ہوگی۔ پھر یہ امر بھی ضرور ہی کہ سواد بیاض سے ایک ایسی
امر کے سبب سے ممتاز ہوتا ہی جو اون دونون مین مشترک نہ ہو اور جو شی ان دونون مین
مشترک ہی اوسکے مغایر بھی ہو کیونکہ اگر ایسا نہ ہوگا تو دو دو نہ رہینگی۔ اور اسی شی
کی سبب سے جو ایک کو دوسرے سے تمیز دیتے ہی ہر ایک کو تمایز ہوگا۔ اور جب یہ قرار پایا تو ہم کہتے ہین
کہ یہ امر مشترک یعنی لونیت یا موجود ہوگی یا معدوم ہوگی یا نہ موجود ہوگی نہ معدوم ہوگی اول
دونون قسمین باطل ہین کیونکہ اُس سے یہ بات لازم آتی ہی کہ ایک عرض دوسرے عرض سی قائم ہو یا
معدوم موجود کا جز قرار پائی اور یہ دونون امر باطل ہین جیسا کہ بیان ہوگا لزوم اول کا بیان
یہ ہی کہ لونیت سواد سے قائم ہی یا بیاض سے اور سواد و بیاض دونون عرض ہین
پس عرض کا عرض سے قیام لازم آیا۔ اور لزوم امر ثانی اس طرح ہے کہ جو شے
مشترک ہوتی ہی وہ جنس ہی اور جنس جز ہوا کرتی ہی پس اگر لونیت معدوم ہو
تو جز سواد و بیاض معدوم ہوگا اور جب جز معدوم ہوگا تو کل ضرور ہی معدوم
ہوگا پس سواد و بیاض عدمی ہونگے حالانکہ امر بالعکس ہے اور جب لونیت کا
معدوم ہونا اور موجود ہونا دونون امر باطل ٹھہرے تو تیسری قسم متعین ہوگی
اور یہی مطلوب ہی جواب ان دلیلون کے دو طرح سے دیئے گئے ہین ایک
جواب اجمالی دوسرا جواب تفصیلی۔ اجمالی جواب تو یہ ہی کہ یہ استدلال بمقابلہ

بدیہی ہی اور بدیہی کے مقابل مین دلیل اگر صحیح ہو تو امن وامان علم ویقین سے اوٹھ جاوے اور یہی سفسطہ ہی اور وہ لائق سماعت نہین اسواسطے کہ امر ضروری قابل تشکیک نہین۔

توضیح اس بیان کے یہ ہی کہ یہ ہر شخص جانتا ہی کہ شے یا موجود ہی یا معدوم ہی اور موجود ومعدوم کے درمیان مین کوئی امر ایسا نہین ہی جسکا تصور ہو سکے اور ایسی شے جس کا تصور نہ ہو سکے اوسپر عقل حکم نہین کرسکتی اور جسپر عقل حکم نہین کرسکتی وہ امر غیر معقول ہی اور غیر معقول امر کا اثبات جہالت بے معنی ہی۔

اور جواب تفصیلی دو وجہون سے دیا گیا ہے وجہ اول یہ ہی کہ یہ تقسیم فرضی جو وجود مین کی گئی ہی کہ وہ یا موجود ہوگا یا معدوم الخ باطل ہی کیونکہ کسی شی کا اپنے اور اپنے غیر کی جانب انقسام ممنوع اور باطل ہی اسلیے کہ یہ نہین کہا جاسکتا کہ سواد یا سواد ہی یا بیاض ہے اسی طرح اس جگہ مقام بحث مین نہین کہا جاسکتا کہ وجود یا موجود ہی یا معدوم۔ اور جب یہ تقسیم مذکور باطل ہولی تو جو شی اس تقسیم سے ثابت کی گئی ہی وہ بھی باطل ہوگی۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ ہم تسلیم کرتے ہین کہ وجود موجود ہی مگر یہ کہنا کہ پھر وجود کے لیے وجود ہوگا اسکو ہم نہین تسلیم کرتے کیونکہ وجود وجود عین وجود ہی اور جب وجود عین وجود ہوگا تو تسلسل نہین لازم آتا اسکی مثال محسوسات ظاہری مین یون ہو سکتی ہی کہ کہا جاسے کہ ضو یا تاریک ہی یا روشن اگر تاریک ہی

تو لازم آویگا کہ شے اپنی نقیض سے متصف ہو اور اگر روشن ہی تو لازم آتا ہی کہ ضو کے لیے ضو ہو پس ایسی حالت مین اسکا جواب یہی ہوگا کہ ضو خود روشن ہی اور یہ روشنی اوسکی ذاتی ہی نہ باعتبار کسی اور ضو کے اور وجہ ثانی کا جواب بھی دو طریقون سے دیا گیا ہی۔

اول یہ کہ ہم یہی اختیار کرتے ہین کہ لونیت ذہن مین موجود ہی کیونکہ وہ ایک امر کلی ہی اور یہ امر طے پا چکا ہی کہ کلی کا وجود ذہن مین ہوتا ہی جیسا کہ قریب اوسکا بیان ہوگا۔

دوسرے یہ کہ ہم اگر یہ تسلیم بھی کرین کہ لونیت خارج مین موجود ہی پھر بھی کوئی محال لازم نہین آتا ہی اسواسطے کہ عرض عرض سے قائم ہو سکتا ہی جیسے جلدی اور دیری جو دونون عرض ہین حرکت سے جو خود بھی عرض ہی قائم ہین اور اسکی تحقیق بھی انشاء اللہ عنقریب آئیگی۔

پانچوان مسئلہ یہ ہی کہ موجود خارجی واجب و ممکن کی طرف منقسم ہوتا ہی بیان اوسکا یہ ہی کہ موجود خارجی یا اوسکا وجود اوسی کی ذات سے ہوگا یعنی اوسکی ذات اپنی وجود کے لیئے کافی ہو یا اوسکا وجود اپنے غیر کا محتاج ہوگا۔ اول واجب الوجود لذاتہ ہی اور دوسرا ممکن الوجود ہی واجب الوجود مین لذاتہ کی قید اسلیئے ہی کہ واجب لغیرہ خارج ہو جائے کیونکہ واجب لغیرہ فی نفسہ ممکن لذاتہ ہی جس طرح علت تامہ اگر کسی شے کی موجود ہو تو معلول کا

وجود واجب ہوتا ہی مگر یہ غیر کے سبب سے واجب ہوتا ہی اسلیے کہ خود
اسکا وجوب ذاتی نہین بلکہ علت کی وجہ سے ہی اسیطرح معدوم کی تقسیم بھی ہی
کہ معدوم خارجی کا عدم اگر اوسکی ذات کا مقتضا ہی یعنی اوسکی ذات
اس بات کی مقتضی ہو کہ وہ وجود سے کسی طرح متصف نہ ہو سکے یعنی عقل
اوسکے وجود کو تجویز ہی نہ کر سکے تو وہ ممتنع الوجود لذاتہ ہی - اور اگر عدم اسکا
ذاتی نہ ہو تو وہ ممکن الوجود ہے - اول کی مثال شریک باری ہی
یا دو چیزونکا ایک مکان مین ایک وقت مین جمع ہونا ہی اور دوسرے کی
مثال کائنات کی وہ چیزین ہین جو لحظہ بلحظہ عدم سے وجود کی طرف خارج
ہوتی رہتی ہین قسم اول مین لذاتہ کی قید اسلیے ہی تاکہ وہ شے جو غیر کے
سبب سے ممتنع ہی اور ذاتاً ممکن ہی ممتنع الوجود سے خارج ہو جاشے جس طرح
معلول کا عدم اوسوقت مین جب علت اوسکی معدوم ہو یہ عدم معلول کا
اگرچہ ممکن ہی مگر یہ امکان اوسکا ذاتی ہی کیونکہ یہ اوسکا عدم علت کے
نہونے کی وجہ سے واجب ہی اور یہ امتناع غیر کی وجہ سے ہی پس وجود ہی معلول کا
ممکن لذاتہ اور ممتنع لغیرہ ہی اور قسم معدوم سے ممکن الوجود بھی ہی کیونکہ جب تک
امکان سے متصف ہی معدوم ہوگا اوسکے لیے ثبوت بجز ذہن کے خارج
مین نہین کیونکہ اگر ثبوت خارج مین ہو تو اوسکا وجود بھی خارج مین ہو جیسا
کہ ابھی بیان ہوگا کہ وجود و ثبوت مین کوئی فرق نہین ہی پس [illegible]

اونکا خارج مین نہین ہی پس ثبوت بھی خارج مین نہ ہوگا۔

واضح ہو کہ بعض مشائخ معتزلہ مثل ابو علی جبائی اور اوسکے بیٹے اور ان دونون کے تابعین وجود و ثبوت مین تفرقہ کرتے ہین وہ کہتے ہین کہ ثبوت وجود اور عدم دونون سے عام ہی اور وجود و عدم دونون اخص ہین جو تحت مین اوس عام کے داخل ہین اور ثبوت کے مقابلہ مین نفی ہے پس اون لوگون کے نزدیک معدوم وقت عدم بھی ثابت ہی اور یہ ثبوت بھی خارج از ذہن ہی - ان لوگون نے اسبات پر اتفاق کر لیا ہی کہ جتنی ذاتین معدوم ہین اونکے اشخاص آپس مین متبائن ہین اور ہر نوع سے جو چیزین ثابت ہین وہ غیر متناہی ہین کیونکہ فاعل کو اونکی ذات بنانے مین کوئی تاثیر نہین اور نہ اونکے وجودون مین کوئی دخل ہی بلکہ اونکے موجود کرنے مین تاثیر کرتا ہے اور اسبات پر بھی اتفاق کر لیا ہے کہ یہ ذاتین عدم مین ذاتیت مین سب برابر ہین کیونکہ اسم ذات اون سب کو شامل ہی اور جدا امتیاز بعض کو بعض سے ہی وہ صفات جنسی کے سبب سے ہی جیسے جوہر کے لیے جوہریت اور سواد کے لیے سوادیت یہ اونکی متفق علیہ بات ہی مگر ہان ابن عیاش نے اس امر کو کہا ہی کہ وہ ذاتین جو معدوم ہین صفات سے خالی ہین

واضح ہو کہ معتزلہ اسوجہ سے ایسے باطل امور کے قائل ہوئے ہین کہ اونکو وجود ذہنی سے غفلت ہی محققین کہتے ہین کہ جب وجود ذہنی کی تحقیق

کرلی اور ہمنے اوسے صحیح و درست پایا تو یہ جہالتین ہم سے دور ہوگئین معدوم کے
ثبوت مین معتزلہ کی یہ دلیل ہی کہ معدوم متمیز ہی اور ہر متمیز ثابت ہی
پس نتیجہ یہ نکلا کہ معدوم ثابت ہی۔

پھلا مقدمہ چند وجھون سے ثابت ہی۔ اول یہ کہ ہم جانتے ہین کہ آفتاب
کل مشرق کی طرف سے طلوع کریگا اور یہ امر اسوقت معدوم ہی پس آفتاب کا
کل طالع ہونا ہمین معلوم ہی اور جو چیز معلوم ہوتی ہی وہ اوس سے متمیز
ہوتی ہے جو نہین معلوم ہوتی۔

دوسرے یہ کہ ہم بائین طرف حرکت کرنے مین اور داہنی طرف حرکت کرنے مین
اور آسمان کی طرف حرکت کرنے مین فرق جانتے ہین اور اسبات کا ہم حکم بھی
کرتے ہین کہ داہنی اور بائین حرکت پر ہم قادر ہین اور آسمان کی طرف حرکت
کرنے پر ہم قادر نہین اور یہ حکم کرنا بغیر اسبات کے کہ ایک کا امتیاز دوسرے سے
ممکن نہین ہی۔ پس معدوم کا متمیز ہونا ثابت ہی۔

تیسرے یہ کہ وہ لذتین جو معدوم ہین ہم اونکا ارادہ کرتے ہین اور وہ
آلام جو معدوم ہین اونسے ہم احتراز کرتے ہین اور وہ شے جو مقصود ہوتی ہی
وہ غیر مقصود سے متمیز ہوتی ہی۔ دوسرے مقدمہ کا ثبوت یہ ہی کہ متمیز ہونا
اپنے غیر سے صفت ہی اور ثبوت صفت کا اس بات کے فرع ہی کہ موصوف
ثابت ہو پس یہ امر ثابت ہو گیا کہ جو متمیز ہی وہ ثابت ہی۔

اِس دلیل کا نقض اجمالی اِس طرح سے کیا گیا ہی کہ ممتنعات مثلاً شریک باری معلوم ہے اور ہر معلوم بنا بر تمھارے بیان کے متمیز ہوتا ہے پس شریک باری ثابت ہوگا حالانکہ تم اوسکے ثبوت کے قائل نہین ہو۔ اور اسی طرح وہ مرکبات ممکنہ جو خارج مین معدوم ہین جیسے پارہ کا سمندر اور یاقوت کا پہاڑ کیونکہ ان امور پر بھی تمھاری دلیل منطبق ہی حالانکہ تم سب اسبات پر متفق ہو کہ یہ خارج مین نہین ہین یہانتک تو نقض اجمالی تھا اور نقض تفصیلی بلکہ جواب حلی یہ ہی کہ تمیز سے تم کیا مراد لیتے ہو تمیز ذہنی یا تمیز خارجی اگر امر اول مراد ہی تو مسلم ہی اور اگر تمیز خارجی مقصود ہے تو تمھاری دلیل اسبات پر دلالت نہین کرتی کیونکہ علم وجہ اول مین اور قدرت وجہ ثانی مین اور ارادہ وجہ ثالث مین تمیز ذہنی کو مستلزم ہی نہ تمیز خارجی کو پس تمیز ذہنی مستلزم ثبوت ذہنی ہی نہ ثبوت خارجی۔

بحث وجوب و امکان و امتناع

وجوب اور امکان اور امتناع کے متعلق دو مسئلہ ہین اول مسئلہ یہ ہی کہ جس طرح وجود وعدم کا علم بدیہی ہی اوسی طرح وجوب اور امکان اور امتناع کا تصور بدیہی ہی اور اونکی جو تعریفین کی گئی ہین اونسے مقصود تنبیہ اور بیان معنی لفظی ہی جس طرح کہا جاتا ہی کہ واجب الوجود اوسے کہتے ہین جسکی ذات خود اپنے وجود کی مقتضی ہو یعنی کسی غیر کا اپنے وجود مین

محتاج نہ ہو۔ اور ممتنع الوجود اُسے کہتے ہین کہ ماہیت اوسکی خود عدم کی مقتضی ہو
پس وہ صلاحیت وجود کی مطلقا نہین رکھتا اور ممکن الوجود اوسے کہتے ہین کہ ماہیت
اوسکی نہ اپنی ذات سے وجود کی مقتضی ہو نہ عدم کی مقتضی ہو۔ مگر ایک جماعت نے
اختیار کیا ہی کہ اِن مفہومات کا تصور کسبی ہی اونھون نے واجب کی یہ تعریف
کی ہی کہ واجب وہ ہی جو نہ ممکن ہو نہ ممتنع اور ممکن وہ ہی جو نہ واجب ہو
نہ ممتنع اور ممتنع وہ ہی جسکا وجود ممکن نہ ہو اور یہ جتنی تعریفین ہین سب
باطل ہین کیونکہ سب مین دور لازم آتا ہی اسلیے کہ اِن تعریفون سے یہ
بات ظاہر ہی کہ ایک کا پہچاننا دوسرے کے پہچاننے پر موقوف ہی اور اسیطرح
وہ تعریفین بھی باطل ہین جو بعضون نے کی ہین کہ واجب الوجود وہ ہے
جو اپنے وجود مین غیر کا محتاج نہ ہو اور ممکن الوجود وہ ہی جو اپنے وجود مین
غیر کا محتاج ہو کیونکہ جب کہا جائیگا کہ محتاج غیر کا نہ ہونا کیا چیز ہے اُسکے
جواب مین یہی کہا جاویگا کہ وہ جو محتاج اپنے غیر کا نہ ہو اور جب یہ کہا جاویگا
کہ محتاج غیر کا ہونا کیا چیز ہے تو اوسکے جواب مین بجز اسکے نہین کہا جا سکتا
کہ جو اپنے غیر کا محتاج ہو اور یہ دور ہی اور اسی طرح ممکن مین کلام ہوگا۔

دوسرا مسئلہ یہ ہی کہ وجوب و امکان و امتناع اعتبارات عقلی
سے ہین خارج مین انکا وجود نہین ہی کیونکہ ہر ایسا امر جو خارج مین موجود ہی
وہ یا واجب ہوگا یا ممکن ہوگا پس اگر وجوب خارج مین ثابت ہو تو اگر واجب ہوگا

تو تسلسل لازم آویگا اور اگر ممکن ہوگا تو اوس کا زوال جائز ہوگا پس لازم
آویگا کہ وجوب واجب سے زائل ہوجاوے پس واجب ممکن ہوگا اور یہ
خلاف مفروض ہی اور اگر امکان خارج مین ثابت ہو پس اگر وہ واجب ہو تو یہ
خلاف مفروض ہی اور اگر وہ ممکن ہو تو تسلسل لازم آویگا۔ اور اگر امتناع
خارج مین ثابت ہو تو اوسکا موصوف یعنی ممتنع خارج مین ثابت ہوگا کیونکہ
صفت کا ثبوت موصوف کے ثبوت کی فرع ہی اور وہ محال ہے
کوئی معترض اس مقام پر یہ کہہ سکتا ہی کہ اس بیان سے یہ معلوم ہوا کہ
امکان امر عدمی ہی کیونکہ دلیل سے اوسکے نفی ثابت کی گئی ہی اور جب
اوسکا عدمی ہونا ثابت ہوگیا تو امکان اور نفی امکان مین کوئی فرق نہین رہا
اسلیئے کہ امکان بسبب دلیل کے اور نفی امکان بسبب اپنے مفہوم کے
عدمی قرار پائے اور عدمیات مین تمایز نہین ہی پس تفرقہ دونون مین نہ ہوا
حالانکہ دونون کے مفہوم کا اختلاف بداہۃً سمجھ مین آتا ہی۔
اِس اعتراض کا یہ جواب دیا گیا ہی کہ یہ اعتراض اس بنا پر وارد ہوتا ہے کہ
کہ عدمیات مین تمایز نہین ہی حالانکہ عدمیات مین تمایز ہوتا ہی۔
واضح ہو کہ عدمیات مین تمایز کا ثبوت علم وجدانی سے حاصل ہی بیان
اوسکا یہ ہی کہ عدم لاشئی محض ہے مگر اوسکے مفہوم کا تصور ذہن مین ہوتا ہی
مثلاً عدم زید اور عدم بکر یہ تمایز ذہن مین موجودات ذہنی کی وجہ سی ہوتا ہی

تنبیہ۔ جس طرح وجوب و امکان و امتناع اعتبارات عقلی ہین اوسی طرح وجود و عدم اور حدوث و قدم اور وحدت و کثرت اور تعین و بقا اور موصوفیت و اضافت بھی اعتبارات عقلی ہین۔

بیان تقسیم ممکن

ممکن کی تقسیم عقلی اِس مقام پر تین قسمون مین منحصر ہی کیونکہ ممکن یا متحیز ہوگا یا متحیز مین حلول کئے ہوگا یا نہ متحیز ہوگا نہ متحیز مین حلول کئے ہوگا۔ تیسرے قسم کی اکثر متکلین نے نفی کی ہی جیسا کہ بیان اوسکا ہوگا اس حالت مین بر بنار مذہب متکلین ممکن کی تقسیم دو قسمون مین منحصر ہو گئی یعنی متحیز مین اور اوس شے مین جو متحیز مین حلول کئے ہو۔ پس جاننا چاہیئے کہ جو شے متحیز ہے وہ جوہر ہی اور وہ شے ہی جو اوس[1] سے مرکب ہوتی ہی جیسے خطوط اور سطحین اور اجسام اور مراد متحیز سے وہ شے ہے جو ایسے مکان مین حاصل ہو جسکی طرف اشارہ حسیّہ اس طور سے ممکن ہو کہ وہ مثلاً یہان ہی یا وہان ہی مگر یہ اشارہ حسیّہ اوسکی ذات کے سبب سے ہو یہ قید جو لگائی گئی ہی اسکا سبب یہ ہی کہ عرض بھی قابل اشارہ حسیّہ ہوتا ہی لیکن وہ بالذات اوسکے قابل نہین ہوتا بلکہ اپنے محل کے واسطہ سے قبول اشارہ کرتا ہی اور وہ شے جو متحیز مین حلول کئے ہو وہ عرض ہی اور وہ ایسی شے ہی جسکی طرف اشارہ

[1] وہ جوہر جس سے خطوط و سطوح و اجسام مرکب ہوتے ہین اُس سے مراد ہماری جوہر فرد ہے ۱۲ از مصنف

کیا جاوے مگر اوسکی ذات کے سبب سے یہ اشارہ نہ ہو بلکہ اوسکے محل کی جہت سے ہو۔ اس مقام پر کئی فائدون کا بیان مناسب ہی اور وہ یہ ہین۔

اول فائدہ یہ ہی کہ اشارہ حسیہ وہ خط موہوم ہی جسکا شروع اشارہ کرنے والے سے ہوتا ہی اور ختم اوسکا جسکی طرف اشارہ کیا گیا ہی وہان ہوتا ہی اور یہ اشارہ حسی اس سبب سے ہوا کہ یہ اشارہ وہم سے قائم ہے جو حواس باطنیہ مین سے ایک حاسہ ہی۔

دوسرا فائدہ یہ ہی کہ ہمنے اشارہ کو حسیہ ہونے کے ساتھ اسلیئے مقید کیا ہی کہ اشارہ عقلیہ تو عرض کی طرف بھی ہو سکتا ہی بدون اس امر کے کہ اوسکے محل کا لحاظ کیا جاوے بلکہ اشارہ عقلیہ تو جوہر متحیز و عرض کے ساتھ مخصوص نہین بلکہ مجرد کے حق مین بھی صادق آتا ہی کیونکہ ہر معقول کی طرف اشارہ عقلیہ ہو سکتا ہی۔

تیسرا فائدہ یہ ہی کہ حکما اس بات کو تسلیم کرتے ہین کہ ممکنات جوہر و عرض مین منحصر ہین مگر وہ کہتے ہین کہ جوہر متحیز اور غیر متحیز دونون سے عام ہی اونکی بنا پر تقسیم یون ہو گی کہ ممکن یا تو کسی موضوع مین ہو کے پایا جاویگا اور وہ عرض ہے [اور مراد موضوع سے یہ ہی کہ جو اوس چیز کو جو اوسمین حلول کرتی ہی قائم کرے]۔ اور یا وہ ممکن موجود تو ہو مگر موضوع مین ہو کے نہ پایا جاوے اور اسے جوہر کہتے ہین۔ پھر جوہر یا کسی

چیز مین حلول کیئے ہوگا یا اوسمین کوئی چیز حلول کیے ہوگی یا حال اور محل دونون سے مرکب ہوگا - یا نہ حال ہوگا - نہ محل ہوگا نہ اون دونون سے مرکب ہوگا - جو جوہر کہ حال ہوتا ہی وہ صورت ہی - اور جس جوہر مین دوسرا جوہر حلول کیے ہوتا ہی اُسے مادہ کہتے ہین - اور جو جوہر حال اور محل دونون سے مرکب ہی وہ جسم ہی کیونکہ جسم اوس مرکب کا نام ہی جو مادہ اور صورت سے مرکب ہوتا ہے - اور وہ جوہر جو نہ حال ہوتا ہی نہ محل ہوتا ہی نہ اون دونون سے مرکب ہوتا ہی وہ جوہر مجرد کہلاتا ہی اور یہ جوہر مجرد - دو قسمون مین منقسم ہوتا ہی کیونکہ یا تو اوسی اجسام سے تعلق ہوگا یا نہ ہوگا - اگر اجسام سے تعلق ہو تو اوسے نفس کہتے ہین اور اگر اجسام سے اوسکو تعلق نہ ہو تو وہ عقل سے نامزد ہوتا ہی - پس اس تقسیم سے یہ بات ظاہر ہو گئی کہ جوہر حکما کی رائے مین متحیز اور غیر متحیز سے عام ہے اور اشاعرہ متکلمین کے نزدیک جب جوہر مجرد کا ثبوت نہین ہی تو اون کے نزدیک انحصار اوسی مین ہی جو پہلے بیان ہو چکا ہی -

استدلال متکلمین نفی مجردات پر

نفی مجردات پر متکلمین نے یہ دلیل قائم کی ہی کہ اگر مجردات موجود ہوتی تو خدا کی صفت تجرد مین شریک ہوتی حالانکہ تجرد صفات مخصوصہ الٰہی مین سے ہی کیونکہ اوس سے خدا مین ترکیب لازم آتی ہی بیان اوسکا یہ ہی کہ ایسی حالت مین جب خدا بھی مجرد ہوگا اور دوسری شئے بھی مجرد ہو گے تو خدا مین ایک

ایسی شے ہوگی جو خدا کو دوسرے مجرد سے ممتاز کردی اور دوسری ایسی شی
پائی جاویگی جو خدا مین اور دوسرے مجردمین مشترک ہو پس واجب الوجود مین
مابہ الاشتراک اور مابہ الامتیاز دو چیزون سے ترکیب لازم آویگی اور وہ محال ہے
اس استدلال کا یہ جواب دیا گیا ہی کہ ہم نہین تسلیم کرتے کہ اون امور مین اشتراک سے
ترکیب لازم آتی ہی جو عارض ہون علی الخصوص جب وہ امور سلبی اور عدمی ہون
پس ہوسکتا ہی کہ اللہ تعالیٰ اور دیگر مجردات مین جو امور مشترک ہین وہ عدمی ہون
بلکہ وہ امور مشترک محل بحث مین عدمی ہین کیونکہ عدم تحیز اور کسی متحیز مین حلول
کیے ہوے نہونا یہی وہ امور ہین جو مشترک ہوتے ہین اور اونکا عدمی ہونا ظاہر ہے۔
بعض فضلا نے کہا ہی کہ بہتر یہ ہی کہ جواہر مجردہ کے نفی مین دلائل نقلیہ پر اعتماد
کیا جاوے کیونکہ عقل نہ جواہر مجردہ کے وجود کا یقین کرتی ہی نہ اوسکے انتفاء کا
یقین کرتی ہی اور رسول کی تصدیق انتفاء مجردات پر موقوف نہین ہی تاکہ قول
رسول اسباب مین مسموع نہ ہو لہذا مجردات کے نفی رسول کے قول سے جائز ہوی
حکیم محقق نصیر الدین طوسی کہتے ہین کہ عقل کے وجود کی دلیلین مجروح
ومقدوح ہین اور اوسکے امتناع پر بھی کوئی دلیل نہین ہی۔[1]

بحث تقسیم جوہر

جوہر کا اطلاق دو معنون پر ہوتا ہی۔ اول ہر متحیز کو جوہر کہتے ہین عام اس سے

[1] جوہر مجرد خصوص تجرد نفس کے نفی نقل سے مشکل ہی ۱۲ منہ

کہ وہ تقسیم قبول کرے یا نہ کرے اور حیز سے مراد وہ فراغ وفضا ہی جو موہوم ہوتا ہی اور اوسکی طرف اشارہ حسیہ کیا جاوے ۔ اور دوسرے وہ متحیز جو تقسیم کو کسی طرح قبول نہ کرے اور یہ بحث جسمین ہم کلام کرنا چاہتے ہین اوس مین جوہر انھین معنون سے مراد ہی پس لفظ متحیز جوہر اور خط اور سطح اور جسم سب کو شامل ہی لیکن جب یہ قید لگائی جاوے کہ وہ قبول قسمت نہین کرتا تو خط وسطح وجسم خارج ہوگئے خط اِس سبب سے خارج ہوگیا کہ وہ طول مین تقسیم قبول کرتا ہی اور سطح اسوجہ سے خارج ہوگئی کہ وہ طول وعرض دونون مین تقسیم قبول کرتی ہی اور جسم اسوجہ سے خارج ہوگیا کہ طول وعرض وعمق تینون جہتون مین وہ تقسیم قبول کرتا ہی طول کا اطلاق تین معنون پر آتا ہی ۔

اول ۔ اوس فاصلے کو کہتے ہین جو پہلی مرتبہ فرض کیا جاوے ۔

دوم ۔ وہ فاصلہ جو اور فاصلون سے مقدار مین زیادہ ہو ۔

سوم ۔ طول اوس فاصلہ کو بھی کہتے ہین جو اوپر سے نیچے کی جانب آتا ہو عرض کا اطلاق بھی اسی طرح تین معنون پر آتا ہی ۔

اول ۔ وہ فاصلہ جو دوسری مرتبہ فرض کیا جاوے اور فاصلہ اول کو قطع کر جاوے ۔

دوم ۔ وہ فاصلہ جو مقدار مین باعتبار اور فاصلون کے درمیانی حالت مین ہو ۔

سوم ۔ اوس فاصلہ پر بھی اطلاق عرض ہوتا ہی جو داہنی طرف سے بائین طرف جاوے اور عمق کا اطلاق بھی تین معنون پر ہوتا ہی ۔

اول - وہ فاصلہ جو تیسری مرتبہ فرض کیا جاوے اور فاصلہ اول و ثانی کو قطع کر جاوے
دوسرے - وہ فاصلہ جو اور فاصلون سے مقدار مین کم ہو -
تیسرے - وہ فاصلہ جو پیچھے سے آگے کی طرف آتا ہو اور اُسکا نام سمک
رکھا جاتا ہی جسوقت یہ صعود کرتا ہوا ماخوذ ہو - یہ سب اطلاقات اور تعدد معنی
اپنے مقام پر تو ثابت ہین لیکن یہان مراد طول سے وہ فاصلہ ہے جو
پہلی مرتبہ فرض کیا گیا ہو - اور عرض سے مراد وہ ہی جو دوسری مرتبہ
فرض کیا گیا ہو اور عمق سے مراد وہ ہی جو تیسری مرتبہ فرض کیا گیا ہو
اسکے علاوہ اور معانی مراد نہین ہین -

بحث ترکیب جسم جوہر فرد سے

جب دو جوہر باہم ملین تو وہ چیز جو صرف جہت طول مین زائد ہو وہ خط ہی
اور یہ صرف جہت طول مین منقسم ہوتا ہی کیونکہ اوسکے لیے عرض نہین ہی
تاکہ اوسمین بھی وہ منقسم ہو اور جب دو خط باہم ملین تو وہ شے جو دو
جہتون مین زائد ہو بایںمعنی کہ ایک زیادتی اوس جہت مین ہو جس مین وہ
دونون خط ملے ہین یعنی جہت طول مین اور دوسری زیادتی اوسکی
مخالف جہت مین ہو باین طور کہ اوس سے ملی ہوئی تو ہو مگر اوس جہت
مین نہ ہو جس جہت مین تالیف اون دونون خطون کی ہوئی ہو وہ جہت
عرض ہی اور اسے سطح کہتے ہین اور سطح طول و عرض دو جہتون مین منقسم

ہوتی ہی کیونکہ اوسمین دونون جہتین پائی جاتی ہین اور اسی طرح جب دو سطحین
ملجائین تو جسم اوس سے اس طرح سے حاصل ہوتا ہی کہ ایک سطح دوسرے سطح
کے ساتھ دو جہتون مین قرار دیجاوے ایک سطح اون دونون سطحون مین سے
جہت عرض مین ہوگی اور دوسری سطح اوس جہت مین ہوگی جو اس جہت
عرض کے مخالف اس طور پر ہی کہ یہ اوسپر منطبق ہو اور یہ جہت جہت عمق ہوگی
پس جسم تینون جہتون مین یعنے طول و عرض و عمق مین منقسم ہوگا پس کم سے کم
وہ مقدار جس سے جسم حاصل ہوجاوے آٹھ جوہر ہین کیونکہ دو جوہرون سے
خط حاصل ہوتا ہی اور دو خطون سے سطح حاصل ہوتی ہی اور دو سطحون سے
جسم حاصل ہوتا ہی پس مقدار حصول جسم کے لیے کم سے کم آٹھ جوہر
ہونے چاہی ہین یہ رائے محققین کی ہی اور بعضون نے کہا ہی کہ کمتر وہ چیز
جس سے جسم حاصل ہوجاتا ہی چھ جوہر ہین کیونکہ تین جواہر سے ایک مثلث
کے طور سے سطح حاصل ہوگی اور تین اور جواہر سے دوسرے سطح حاصل ہوگی
اور جب انطباق ایک سطح کا دوسرے پر ہوگا تو جسم حاصل ہوجاویگا
اس بیان سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ اس مرمین اختلاف ہی جو کہتا ہے کہ
سطح چار جوہرون سے حاصل ہوجاویگی وہ اسبات کا قائل ہی کہ جسم آٹھ
جوہرون سے بنے گا اور جو اسبات کا قائل ہی کہ سطح تین جوہرون سے بنجاتی ہی
وہ اسبات کا قائل ہی کہ جسم چھ جوہرون سے کم سے کم مرکب ہوگا۔

کبھی نے کہا ہی کہ جسم تین اور ایک کا مجموعہ ہی یعنے چار سے حاصل ہو سکتا ہی
تین جوہر تو اوسمین سے بشکل مثلث ہونگے پس وسکے لیے طول اور عرض
حاصل ہوگا پھر چوتھے جوہر کو اوسکے اوپر اس طرح رکھین گے کہ صنوبری
شکل مخروطی حاصل ہوجاوے پس اسوقت مین اوسکے لیے عمق بھی ہوگا۔
اور ابوالحسن اشعری نے کہا ہی کہ جو منقسم ہی وہ جسم ہی اگرچہ وہ دوہی
جوہرون سے کیون نہ مرکب ہو کیونکہ اوس نے جسم کی تفسیر یون کی ہی کہ جسم
وہ ہی جو مؤلف ہو اور کم سے کم وہ عدد جس مین تالیف ممکن ہو دو ہین۔
اس مقام مین جو اختلاف ہی اوس مین کوئی نفع نہین معلوم ہوتا اس لیے
اوسکے بیان مین طول دینا مناسب نہین ہی۔

بحث اقسام اعراض

عرض بلا شرط اوسکی حیات ہوگی یعنی اوسکے محل مین یہ بات مشروط ہوگی
کہ وہ زندہ ہو اور اس قسم کے اعراض شمار مین دس ہین۔ قدرت۱
اعتقاد۲ ظن۳ نظر۴ ارادہ۵ کراہت۶ خواہش۷ نفرت۸ الم۹ ادراک۱۰
یا یہ کہ اوسکے محل مین حیات مشروط نہ ہو پس اوسکا عروض صاحب حیات
اور غیر صاحب حیات دونون کے لیے ممکن ہی اس طرح کے اعراض شمار مین
بارہ ذکر کیے گئے ہین اور یہ بارہ فنا کے غیر ہین۔ اس قسم کے اعراض مین سے
حیات کا بھی شمار کیا گیا ہی۔ کیونکہ اگر حیات مشروط حیات سے ہو تو یا یہ

حیات دوسری حیات سے مشروط ہوگی پس تسلسل لازم آویگا یا اسی حیات سے
مشروط ہوگی پس شے کا اپنے نفس سے مشروط ہونا لازم آویگا اور جب شرط کا مشروط
سے مقدم ہونا ضرور ہے تو تقدم شے علی نفسہ لازم آویگا اور وہ بھی محال ہی
اور باقی اِس قسم سے یا تو اوسکا ادراک حاسۂ بصر سے ہوگا اور وہ الوان ہین
اور اعتماد ہی اور یا حاسہ سمع سے اوسکا ادراک ہوگا وہ فقط آواز ہے
یا ذوق یعنے چکھنے سے اوسکا ادراک متعلق ہو وہ طعوم ہین یا حاسہ شم
یعنے سونگھنے سے اوسکا ادراک ہوتا ہو وہ بو ہی یا لمس یعنے چھونے سے وہ
مدرک ہوتی ہی وہ حرارت اور برودت اور رطوبت اور یبوست ہی اور
ابو ہاشم نے کہا ہی کہ تالیف بھی عرض ہی جو دو محل سے قائم ہی اور ابو علی
جبائی نے جواہر کے لیے ایک ضد ثابت کی ہی اور وہ فنا ہی اوسکا قول ہی کہ
وہ ایسا عرض ہی جو قائم ہی مگر کسی محل مین نہین اور موت کو بھی اوس نے
ایک عرض وجودی ثابت کیا ہی کیونکہ وہ ضد حیات ہی اور بعض اشاعرہ نے
بقا کو بھی عرض وجودی ثابت کیا ہی پس اعراض بنابر رائے اول کے اکیس ہونگے اور
ابو ہاشم کی رائے کی بنا پر بائیس ہونگے اور ابو علی کی رائے کی بنا پر تیئیس ہونگی اور
رای اخیر کی بنا پر چوبیس ہونگی اور ان سب کی تفصیل انشاء اللہ عنقریب آویگی۔

بحث جز

جز کی بحث ایک معرکۃ الآرا بحث حکما اور متکلمین مین ہی متکلمین اوس سے

قیامت مین اجساد کا عود ثابت کرتے ہین اور حکما اوسکے منکر ہین جیسا کہ انشاء اللہ
بیان ہوگا متکلمین اور حکما مین اس امر مین نزاع ہی کہ جسم مین جوہر فرد موجود ہے
یا نہین ۔ جمہور متکلمین کے نزدیک جوہر فرد موجود ہی اور جسم اوس سی مرکب ہی
دلیل اونکی یہ ہی کہ جسم مرکب ہی اور جو شے مرکب ہی اوسکے لیے اجزا ضرور ہین
پس جسم کے لیے اجزا ضرور ہین اور جب جسم کے لیے اجزا ہین تو جسم انقسام
کے قابل ہی اور جب جسم قابل انقسام ہی تو بطور حصر عقلی یہ صورتین ممکن ہین ۔
اوّل یہ کہ یہ تقسیم بالفعل ہی مگر نامتناہی ہی یہ مذہب نظّام معتزلی سے ہے
یا یہ کہ اوس کے انقسامات بالقوۃ اور متناہی ہین یہ مذہب علامہ شہرستانی ہی
یا یہ انقسامات غیر متناہی اور بالقوۃ ہین یہ مذہب جمہور فلاسفہ کا ہی
یا یہ کہ بعض تقسیمین بالفعل ممکن ہونگی اور بعض بالقوۃ اور یہ رائے ذیمقراطیس
کی ہی کیونکہ اوس نے یہ کہا ہی کہ اجزاء اجسام چھوٹے چھوٹے ذرہ ہین جو ایسے
سخت ہین جنکی تقسیم وہم مین ہوتی ہی مگر خارج مین اون اجزا کی تقسیم نہین
ہوسکتی یا یہ کہ وہ بالفعل قابل تقسیم ہی اور یہ تقسیم متناہی ہی یہ مذہب جمہور
متکلمین ہی ۔ پس وہ جوہر فرد کو ثابت کرتے ہین اور کہتے ہین کہ تقسیم ایسے
جزو پر ختم ہوتی ہی جسکی تقسیم نہ کسراً[1] نہ قطعاً نہ وہماً نہ فرضاً ہوسکتی ہے ۔

---

[1] کسراً و قطعاً سے مراد کسر و قطع حسّی ہی وہم سے تقسیم اوس سے وسیع اور فرض عقلی اوس سے وسیع ہے
کیونکہ فرض عقلی متناہی اور غیر متناہی سب پر حاوی ہے ۱۲ منہ

یعنی کسی طرح حتی کہ ذہن مین بھی قابل قبول قسمت نہین ہی متکلمین نے
وجود جزو پریہ استدلال کیا ہی کہ ہم جب کرۂ حقیقی کو سطح حقیقی پر رکھین تو جزو موجود
ہوگا اس دلیل کا سمجھنا کئی امور کے سمجھنے پر موقوف ہی اور وہ امور کرۂ حقیقی
اور سطح حقیقی اور خط مستقیم ہین پس جاننا چاہیے کہ کرۂ حقیقی سے مراد وہ
جسم ہی جسکو ایک مدور سطح گھیرے ہوے ہو اور اسکے وسط مین ایک ایسا
نقطہ فرض کرنا ممکن ہو جس سے جتنے خطوط مستقیم اوسکے کنارے تک کھینچے جاوین وہ
آپس مین برابر ہون اور اوس نقطہ کو مرکز اور ان کل خطوط مستقیم کا کہتے ہین
اور خط مستقیم اوس خط کا نام ہی کہ اگر شعاع بصر یہ اوسپر ہم رکھین تو اوسکے
کنارے اوسکے وسط کے دیکھنے سے مانع نہ ہون۔ جب یہ امر معلوم ہو چکا تو
جاننا چاہیے کہ جب ہمنے کرۂ حقیقی کو سطح حقیقی پر رکھا پس ضرور ہے کہ وہ
کرہ اوس سطح سے صرف ایک جزو سے ملاقات کریگا اور اوس جزو کا غیر منقسم ہونا
واجب ہی کیونکہ اسوقت ممکن ہوگا کہ ہم مرکز سے جزو ملاقات تک ایک
خط کھینچین جو خط مستقیم ہوگا اور پھر مرکز سے ایک دوسرا خط اوسی جزو تک
کھینچین جو مقام ملاقات ہی پس اگر یہ دوسرا خط جزو ملاقات کے کسی جانب
مائل ہوگا اور سیدھا جزو ملاقات تک نہ پہونچیگا تو یہ خط مستقیم نہ ہوگا اور
خط اول سے بڑا بھی ہوگا پس وہ خطوط جو مرکز سے محیط تک گئے ہین برابر
نہون گے اور جب یہ خطوط آپس مین برابر نہ ہوئے تو کرہ کرۂ حقیقی نہ رہا بلکہ

کرہ مضلعہ ہوگیا اور یہ خلاف مفروض ہی کیونکہ وہ کرہ حقیقی فرض ہوا تھا پس
محال لازم آیا اور یہ محال اسوجہ سے لازم آیا ہی کہ موضع ملاقات کو منقسم فرض کیا ہی
اور جس سے محال لازم آوے وہ محال ہی لہذا انقسام باطل ہی اور یہی مطلوب ہی
اور جسوقت یہ کرہ حقیقی سطح حقیقی پر لنڈھکا دیا جاوے گا تو یہ جزو جو موضع
ملاقات پر ہی ہٹیگا اور دوسرا جزو جو اوسکے مثل ہی وہ آئیگا اور اس مین کلام
ویسا ہی ہوگا جیسا کہ جزو اول مین ہی یہانتک کہ کرہ کا دورہ تمام ہوجاویگا
اور کرہ اور سطح دونون ساتھی اجزاء غیر منقسم سے مرکب ثابت ہون گے
اور مطلوب اوس سے پورا حاصل ہوجاویگا۔

جواب اس دلیل کا یہ دیا گیا ہی کہ کرہ کی ملاقات جو سطح سے ہوتی ہے
وہ نقطہ سے ہوتی ہے اور نقطہ عرض ہے کیونکہ نقطہ طرف خط کو
کہتے ہین حالانکہ بحث اسوقت وجود جوہر غیر منقسم مین ہی۔ جواب اسکا یہ دیا گیا ہی
کہ موضع ملاقات اگر جوہر ہی تو مطلوب ثابت ہی اور اگر عرض ہی تو عرض کے لیے
محل ضروری ہی تو محل اس عرض کا یا منقسم ہوگا یا غیر منقسم ہوگا اگر منقسم ہوگا
تو حال کا انقسام بھی لازم آویگا کیونکہ جو چیز منقسم مین حال ہوگی وہ بھی منقسم
ہوگی کیونکہ وہ جزو حال کا جو ایک حصہ مین محل کے ہی اوس جزو کا غیر ہے جو
جو دوسرے حصہ مین محل کے ہی پس منقسم ہوگا حالانکہ وہ غیر منقسم فرض کیا گیا ہی
اور اگر محل غیر منقسم ہوگا تو مطلوب ثابت ہوجاویگا کیونکہ محل عرض کا جوہر ہی

یا وہ چیز ہی جو جوہر کی طرف منتہی ہی پس وہ جوہر حاصل ہوگا جو غیر منقسم ہے
اور یہی مدعا ہی۔ اسکا جواب یہ دیا گیا ہی کہ عرض کی دو قسمین ہین ایک عرض
ساری اور وہ وہ ہی کہ حال کا ہر جزو محل کے ہر جزو سے ملاقات کری یہ عرض
اس قسم کا ہی کہ اسکے محل کے منقسم ہونے سے اوسکی بھی تقسیم لازم آتی ہی۔ اور ایک
وہ عرض ہی جو ساری نہین ہی اور وہ ساری کے خلاف ہی یعنی یہ ایسا عرض ہی
کہ اوسکے محل کے انقسام سے اوسکا انقسام نہین لازم آتا اور نقطہ قسم ثانی
سے ہے کیونکہ وہ نہایت خط کا نام ہی اور نہایت خط وہ عرض ہی جو غیر ساری ہی
پس نقطہ کا انقسام نہین لازم آتا اور جب اوسکا انقسام نہین لازم آتا تو
تمہارا مطلوب ثابت ہوگا بعض فاضل نے اسکا یہ جواب دیا ہی کہ ہم محل سے
محل ملاقات مراد لیتے ہین پس اگر وہ منقسم ہوگا تو حال بھی ضرور ہی منقسم ہوگا۔
حکما نے نفی جزو پر یہ استدلال کیا ہی کہ جب ہم ایک جوہر کو دو جوہرون کے
درمیان مین رکھین گے پس یا یہ جوہر جو درمیان مین ہی اوسکی ملاقات ایک
جوہر سے عین وہی ملاقات ہوگی جو اون مین سے دوسرے کی ہوگی یا غیر
ہوگی اگر امر اول ہی تو تداخل جواہر لازم آویگا اور وہ محال ہی تداخل جواہر
اس بات کا نام ہی کہ اجزا یون باہم ملجائین کہ اونکا حجم جتنا چاہیے اوتنا
نہ رہے اور اگر امر دوم ہی تو اسی طرح ہوگا کہ بعض اوسکا اون دونون
جوہرون سی یعنے بعض اوسکا اون کے بعض سے ملاقی ہوا اور اسوقت مین

وسط منقسم ہوگا اور یہی مطلوب ہی۔
متکلمین نے اس حجت کا یہ جواب دیا ہی کہ ملاقات نہ تو بعض اجزاء سے ہی نہ جمیع اجزاء سے ہی بلکہ اون عرضون کے ساتھ ہی جو اوس مین حلول کیئے ہوئے ہین جیسا کہ تمھارے نزدیک ان اجسام مین ہی جو سطحون کے واسطہ سے ملاقات کرتے ہین۔ اور کمال الدین ابن میثم نے اس حجت کا یہ جواب دیا ہی کہ جزو درمیانی طرفین کو باہمی ملاقات سے مانع ہوتا ہی اور جو شے اون دونون جزؤن سے ملاقات کر رہی ہی وہ اوس جزو کی نہاتیین ہین اور اوسکی دونون نہاتیین دو عرض ہین جو اوس سے قائم ہین اور عرض کے متعدد ہونے سے یہ نہین لازم آتا کہ محل بھی متعدد ہو جاوے اچھا ہم یہ بھی تسلیم کیئے لیتے ہین مگر یہ جو تمنے کہا کہ اگر ہم درمیان مین دو جوہرون کے ایک اور جوہر رکھین گے تو انقسام جزو ہو جایگا یہ کیونکر صحیح ہوگا کیونکہ یہ تو ایک ایسا امر ہی جسے وہم فرض کرتا ہے اور اوسکے ساتھ اوسی طرح حکم کرتا ہی جس طرح اون اجسام مین حکم کرتا ہی جو تقسیم قبول کرتے ہین کیونکہ جب عقل جوہر فرد کے صحت کو قبول کریگی تو اوس سے دو جوہرون کی ملاقات نسبتین اور اضافتین ہونگی پس اگر یہ نسبتین اور اضافتین بہت سی ہونگی تو اونکی کثرت سے ذات جوہر فرد مین کثرت نہ لازم آویگی اور جب جوہر فرد مین کثرت نہ لازم آویگی تو تقسیم بھی اوسکی نہ ہوگی دیکھیے محیط دائرہ مین جو نقطہ فرض کیئے جاوین وہ سب اوس نقطہ سے جو وسط دائرہ مین

مرکز کے نام سے موسوم ہی مجازی ہونگے تو اتنی نسبتونکا اوس مرکز سے قائم ہونا
اسباب کا مستلزم نہین ہی کہ اوس مرکز مین بھی کثرت ہو جاوے اسی طرح
یہان بھی تعدد اضافات سے اوسکی تقسیم اور اوسکا تکثر نہ لازم آوے گا۔
واضح ہو کہ ہماری راے مین جزو کا اسقدر ثبوت معاد جسمانی کے امکان کے
ثبوت کے لیئے کافی ہی کہ جسم مین ایک ایسا جزو ممکن ہی جو خارج مین بسبب
صلابت وغیرہ کے قابل تقسیم نہ ہو اور موت سے مراد اون اجزاء اصلی کے
تعلق کا اور اجزاء فاضل سے جو غذا سے حاصل ہوتے ہین قطع ہو جانا ہی اور
قیامت مین عود اجسام کے یہ صورت ممکن ہی کہ اون اجزاء اصلی مین بمثل سابق
قادر مختار قوت جذب و برداشت اجزاء فاضل پھر پیدا کر دے جسطرح علاج
سے قوت عضو پیدا ہو جاتی ہی یا بڑھ جاتی ہی اور مثال اجزاء اصلی کی
درختونکا تخم ہی اور جذب اجزاء اصلی کی مثال تخم کا اجزاء غیر اصلی کو جذب
کرنا ہی غرض یہ ہی کہ معاد اجساد کا ثبوت اس امر کے ثبوت پر موقوف نہین ہی کہ
ایسا جزء ثابت کیا جاوے جسکی تقسیم نہ وہم نہ فرض عقلی سے ممکن ہو اور
ایسے جزو کا ثبوت جو اپنے خاصۂ طبیعت کی وجہ سے خارج مین قابل تقسیم
نہ ہو مشکل نہین ہی غالباً اسی وجہ سے حکیم محقق نصیر الدین طوسی نے تجرید مین
جزو کے وجود کے خلاف استدلال کیا ہی اور اعادہ معدوم کے خلاف بھی
استدلال کیا ہی اور معاد کی بحث مین معاد جسمانی کو ثابت کیا ہی مگر متکلمین

نہین معلوم کسوجہ سے اسیقدر ثبوت پر اکتفا نہین کرتے شاید اسوجہ سے وہ
عدم تقسیم بوہم و فرض عقل بھی ثابت کرتے ہین کہ علم کلام کا یہ وظیفہ ہے کہ ہر
احتمال پر مکمل بحث کیجاوے یا اونکے نزدیک ایسا جزو ثابت ہوا ور ایسی
حالت مین اثبات دعوی ضروری ہو نظّام نے اپنے مذہب پر اونہین دلیلونسے
استدلال کیا ہی جن دلیلون سے متکلمین نے تمسک کیا ہی لیکن اجزاے غیر منقسم
تسلیم کرنے کے ساتھ اوسنے یہ بھی تسلیم کرلیا ہی کہ وہ اجزار بالفعل غیر متناہی
بھی ہین پس اسکے تسلیم کرنے سے اوسپر دو اعتراض وارد ہوتے ہین -
اول یہ کہ اس بنا پر چاہیے کہ ہم ایک محدود اور متناہی مسافت غیر متناہی
زمانہ مین طی کرین حالانکہ یہ باطل ہی بیان اسکا یہ ہی کہ یہ امر واضح ہی کہ قطع مسافت
نہین ہوتی - مگر جب اوسکے اجزاء قطع ہو جائین اور جب اجزاء غیر متناہی ہوئے
تو وہ زمانہ جن مین وہ اجزاء غیر متناہی قطع ہونگے وہ بھی غیر متناہی ہونگے
امر ثانی یہ ہی کہ اگر اجزاء غیر متناہی ہوتے تو لازم آتا کہ مقدار غیر متناہی ہوتی
اور لازم باطل ہی پس ملزوم بھی باطل ہی - لازم کا بطلان تو مستغنی
عن البیان ہی کیونکہ مقدار کا متناہی ہونا ظاہر ہی لیکن ملازمت کا ثبوت
یہ ہی کہ مقدار کی کمی زیادتی مادہ کے تابع ہوتی ہی اور وہ تقسیمین جو جسم مین
بالفعل موجود ہین کسی حد تک نہین بلکہ غیر محدود ہین پس مقدار بھی
غیر محدود ہو گی نظّام کی طرف سے وجہ اول سے یہ عذر کیا گیا ہے

کہ طفرہ لازم آتا ہی اور اوسکی تقریر یہ ہی کہ متحرک جو مسافت غیر متناہیہ کو
محدود زمانہ مین قطع کرتا ہی تو وہ بعض اجزاء کو چھوڑ جاتا ہی اور دوسرے
بعض کو قطع کرتا ہی۔ اور دوسری وجہ سے یہ عذر کیا گیا ہی کہ اجزاء
کے متناہی ہونے سے یہ بات نہین لازم آتی کہ مقدار بھی غیر متناہی
ہو جاے کیونکہ اجزاء ایک دوسرے مین در آتے ہین پس دو دو اور تین تین
جزو ایک جزو کے حیز مین آجاتے ہین اس بیان سے اوسنے تداخل کو
اس مقام پر تسلیم کر لیا ہی اور جب تداخل کو تسلیم کر لیا تو وہ نسبت مقدار کو
کو اجزاء سے تھی نہ رہی اور یہ دونون عذر باطل ہین تداخل کا بطلان
انشاء اللہ آویگا اور طفرہ کا باطل ہونا بدیہی ہی اسلیے کہ یہ ممکن نہین ہی
کہ بدون وسط کے گذرے ہوئے جسم آخر مسافت تک پہونچ جاے۔

بحث تماثل جوہر

اس بات پر جمیع عقلاء کا عام اس سے کہ وہ حکماء ہون یا متکلمین ہون
اتفاق ہی کہ اجسام جسمیت مین یکسان ہین لیکن وہ فصلین جو اون مین
منضم ہوتے ہین اونکی جہت سے وہ مختلف نوعین ہو جاتی ہین اور اس امر پر
یہ دلیل قایم ہی کہ جسم سے امر واحد ہی معقول ہی جو سب مین مساوی ہی
کیونکہ حکماء جسم کی تعریف مین یہ کہتے ہین کہ وہ ایسا جوہر ہے جو ابعاد
ثلثہ کو قبول کرتا ہی دران حالیکہ وہ ابعاد باہم یون تقاطع کرین کہ اون کے

تقاطع باہمی سے زاویہ قائمہ پیدا ہون - اور متکلمین کے نزدیک جسم وہ ہی جو
طول و عرض و عمق رکھتا ہو اور یہ دونون تعریفین ہر ایک جسم پر صادق آتی ہین
پس اگر اجسام باہم مثل نہ ہوتے تو ایک تعریف مین وہ سب جمع نہ ہوتے کیونکہ جو چیزین
مختلف ہوتی ہین وہ ایک تعریف مین جمع نہین ہوتی ہین - نظّام کہتا ہے کہ
طبیعت ہر جسم کی دوسرے جسم کی طبیعت سے مخالف ہی کیونکہ اونکے خاصہ مختلف ہین
جیسے حرارت و برودت اور رطوبت اور یبوست اور لطافت اور کثافت اور اسکے
ماسوا اور خواص بھی ہین اور یہ مذہب ضعیف ہی کیونکہ جب خواص مختلف ہوئے
تو یہ اثبات پر دال ہی کہ اون کے انواع مختلف ہین نہ یہ کہ جسم کا مفہوم بھی
مختلف ہو جاتا ہے -

بحث بقاء جسم دو وقتون مین

نظّام اسکا قائل ہی کہ جسم باقی نہین رہتے بلکہ آناً فاناً معدوم ہوتے
رہتے ہین ایک جسم معدوم ہوجاتا ہی اور دوسرا جسم پیدا ہوتا ہی جس طرح
بہتا ہوا پانی ایک جزو اوسکا گذرتا ہی دوسرا آتا ہی دوسرا گذرتا ہی تیسرا آتا ہے
اور یہ مذہب باطل ہی کیونکہ ہم بداہۃً اسبات کو جانتے ہین کہ جس جسم کو ہمنے
پہلے زمانہ مین دیکھا تھا وہ زمانہ ثانی مین بعینہ موجود ہی مثلاً مین اسبات کو
یقیناً جانتا ہون کہ مین یقیناً وہی ہون جو کل تھا - نظّام اس مذہب کا اسلیے
قائل ہوا ہی کہ اوسے اسبات کا اعتقاد تھا کہ اجسام قبل قیامت معدوم

ہونگی اور اوسکے نزدیک اعدام فاعل کے سبب سے نہین ہوتا اور نہ ضد کے
طاری ہونے کے سبب سے ہوتا ہی کیونکہ اجسام کے لیئے ضد نہین ہی پس وہ عدم
بقاے اجسام کا قائل ہوگیا ہی معتزلہ خوارزم کہتے ہین کہ یہ قول جو
نظام سے نقل کیا گیا ہی صحیح نہین ہی بلکہ اوسنے یہ کہا ہی کہ اجسام حالت بقا
مین بھی مؤثر کے محتاج ہین اور نقل کرنے والون نے یہ سمجھا کہ وہ عدم
بقاے اجسام کا قائل ہی۔

اور بعضون نے نظام کی جانب سے یہ عذر کیا ہی کہ اجسام خصوصًا وہ اجسام جو
بڑھتی ہین وہ بڑھتے گھٹتے رہتے ہین اونہین سے چونکہ اجزا تحلیل ہوتے ہین
اسلیئے وہ گھٹتے ہین اور چونکہ بدل ماتیحلل یعنی اوس چیز کا بدلہ پہونچتا رہتا ہی
جو تحلیل ہو جاتی ہی اسلیئے وہ بڑھتی ہین اور اسکا نتیجہ یہ ہی کہ اجسام کبھی
ایک حالت پر نہین رہتے۔

بحث تداخل

کسی جزو زائد کا یون ملجانا کہ حجم نہ بڑھے تداخل ہی اور وہ باطل ہی کیونکہ
ہم بالبداہت اس بات کو جانتے ہین کہ ایک ہاتھ کو جب ہم اور ایک
ہاتھ سے ملاتے ہین تو یہ مجموعی طوالت اوس طوالت سے زیادہ ہوتی ہی جو
صرف ایک ہاتھ سے حاصل تھی اور یون ہی وہ فضا جسکو یہ دونون
ہاتھ بھرینگے وہ اوس فضا سے زائد ہوگی جس مین ایک ہاتھ تھا اور یہ

ظاہر ہی کہ اگر ایسا نہ ہو تو لازم آئے گا کہ ایک جزو کو دو جزدن سے کوئی امتیاز ہی نہ ہو۔ اور یہ یقیناً باطل ہی۔

بحث عدم خلو جسم اعراض سے

معتزلہ اور حکما اور امام فخر الدین رازی کا مذہب یہ ہی کہ بجز کون کے اور کل اعراض سے جسم کا خالی ہونا جائز ہی۔ اور حکیم محقق نصیر الدین طوسی نے ذائقہ اور رائحہ اور رویت کے سوا اور اعراض سے جسم کا خالی ہونا جائز کہا ہی اور ابن نوبخت نے لون اور طعم اور رائحہ کو بھی بڑھایا ہی اور اشاعرہ نے اختلاف کیا ہی اونھون نے اسبات کو اختیار کیا ہی کہ اجسام کا کسی عرض سے خالی ہونا محال ہی سو مذہب اول یہ ہی کہ ہوا جسم ہی باوجودیکہ نہ اُسکے لیئے کوئی رنگ ہی اور نہ مزہ ہی نہ بو ہی اور نہ اسکے سوا کوئی چیز ہی مگر کون سے جسم کا خالی ہونا ممکن نہین ہی کیونکہ جسم کے لیے مکان مین حاصل ہونا ایک ضروری امر ہے۔ اسپر یہ اعتراض وارد کیا گیا ہی کہ ہوا حار رطب ہی اور حرارت اور رطوبت اعراض سے ہین پس یہ کہنا کہ ہوا سوائے کون کے جمیع اعراض سے خالی ہی یہ درست نہین ہی۔

اور رکن الدین جرجانی نے اول مذہب پر اس بحث مین یہ ایراد وارد کیا ہی کہ اگر ہر جسم کے اعراض سے خالی ہونے کو جائز جانتے ہو تو یہ ممنوع ہے اور بعض مین اگر خلو جائز ہی تو اس سے یہ بات لازم نہین آتی کہ کل مین

خلو ہو کیونکہ ممکن ہی کہ بعض کے لیے کوئی ایسی خصوصیت ہو جسے خلا مین دخل ہو
اور اگر بعض مین خلو کا دعوی کرتے ہو مانند ہوا کے تو یہ بھی ممنوع ہی کیونکہ
جائز ہے کہ ہوا مین رائحہ ہو اور اوسکا احساس اس سبب سے نہ ہوتا ہو کہ حاسہ
کسی وقت ہوا سے خالی نہین رہتا اور یہ مداومت احساس سے مانع ہوتی ہو
کیونکہ ہم اس بات کو دیکھتے ہین کہ جو شخص کسی بودار چیز کے ساتھ مداومت کرے
تو وہ اوسکی بو محسوس نہ کر سکیگا چہ جائیکہ وہ شخص جو مدت العمر اوسکے ساتھ ہو۔
اور راز اسمین یہ ہی کہ ادراک حاسہ مین یہ شرط ہی کہ حاسہ کیفیت سے متکیف نہو۔
پس اس وقت مین جب مداومت سے عادت ہو جاویگی تو حاسہ کیفیت سے
متکیف نہ ہوگا اور محسوس کا ادراک نہ کر سکیگا کیونکہ اوسکے ادراک کی شرط مفقود ہی۔

جسم کا دیکھا جانا

متکلمین کے نزدیک اجسام مرئی ہین اونھون نے اپنے مذہب پر یہ استدلال کیا ہی کہ ہم
اوس چیز کو دیکھتے ہین جو حیز مین حاصل ہی پس یہ شی یا جسم ہوگی یا عرض ہوگی اور
عرض ہونا اس شے کا ناجائز ہے کیونکہ عرض کا حاصل ہونا حیز مین ممتنع ہی
پس جسم ہونا اوسکا ثابت ہو گیا۔
اور حکما کہتے ہین کہ جسم کا بالذات دیکھنا جائز نہین ہی ورنہ ہم ہوا کو دیکھ سکتے
اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ ہم جسم کو بالعرض دیکھتے ہین اور جسکو بالذات
دیکھتے ہین وہ رنگ و ضو ہی۔ محقق طوسی کہتے ہین کہ جسم بواسطہ رنگ

ور روشنی دیکھا جاتا ہی کیونکہ اگر رنگ سبب رویت نہ ہوتا تو ہم ہوا کو دیکھ سکتے
اور اگر روشنی سبب رویت نہ ہوتی تو ہم اندھیری مین جسم کو دیکھ سکتے
اور یہ حکم ضروری ہی۔

بحث تناہی اجسام

اس بات مین اختلاف ہی کہ آیا جسم اس معنی سے متناہی ہی کہ وہ ایک حد تک
پہونچ جاوے جسکے بعد کوئی جسم نہو یا ان معنون سے غیر متناہی ہے
کہ ہر جسم کے بعد ایک جسم ہے اور اسی طرح بے انتہا اونکا سلسلہ جاتا ہے
حکماء ہند اور متقدمین نے امر ثانی کو اختیار کیا ہی اور حکماء و جمہور محققین
اور متکلمین نے امر اول کو اختیار کیا ہی حکماء ہند و متقدمین کا مذہب اس
وجہ سے باطل کیا گیا ہی کہ اگر اجسام متناہی نہ ہوتے تو غیر متناہی ہوتے اور جب
متناہی ہوتے تو ممکن ہوتا کہ زمین کے مرکز سے دو خط مثلث کے دونون
ساقون کی طرح نکالے جائین جو غیر متناہی حد تک گذرتی ہوئی چلی جائین
پس ان مین دو بعد طولی ہونگے اور اونکے درمیان مین ایک بعد عرضی ہوگا اس
حالت مین اس امر مین شک نہین ہی کہ بعد عرضی موافق بعد طولی بڑھتا جائیگا
اور یہ امر ظاہر ہی کہ جب بعد طولی بحسب فرض غیر متناہی ہی تو بعد عرضی بھی
غیر متناہی ہوگا اور درمیان مین دو بعد طولی کے ہوگا پس یہ بات لازم آئی
کہ جو شے غیر متناہی ہو وہ دو گھیر لینے والون مین محصور ہو جائے اور جو چیز

محصور ہوتی ہی وہ متناہی ہوتی ہی پس لازم آتا ہے کہ شئے متناہی بھی ہو اور
غیر متناہی بھی ہو اور یہ بدلیل خُلف باطل ہی پس ضرور ہوا کہ جسام متناہی ہون
یہ برہان سلمی سے موسوم ہی تصویر اوسکی یہ ہی △ اس حجت پر یہ اعتراض
کیا گیا ہی کہ ہم نہین تسلیم کرتے کہ بُعد عرضی محصور بین الحاصرین ہی کیونکہ وہ
غیر متناہی ہی اسلیے کہ ہر بعد عرضی کے بعد ایک دوسرا بعد عرضی موجود ہی
اور اسی طرح سے نا متناہی عرضی بعد طولی کے ساتھ. لی نہایت تک چلا جاویگا
اور محصور حاصرون مین نا متناہی نہو گا - اس جواب مین تامل ہی کیونکہ فرض
عقل سے بعد نا متناہی متعین ہوگا پس نا متناہی محصور دو حاضرون مین ہوگا
حکماء متقدمین ہند نے اپنے مطلوب پر یہ حجت قائم کی ہی کہ خارج عالم
ایک جانب دوسرے جانب سے متمائز ہے کیونکہ وہ شئے جو قطب جنوبی سے
قریب ہی وہ اوس جزو کی غیر ہی جو قریب قطب شمالی ہی پس اگر عالم سے
خارج عدم محض ہوتا تو تمایز نہ ہوتا اسلیے کہ عدم میں امتیاز نہین ہی اور جب
موجودات عالم محض جسم و جسمانیات مین منحصر ہین تو یہ ثابت ہو کہ جسم نا متناہی ہی
جواب اس حجت کا یہ دیا گیا ہی کہ یہ امتیاز تو فقط وہم ہی وہم مین ہے خارج مین
اسکی کوئی حقیقت نہین ہی - مین کہتا ہون کہ اجسام کی تناہی پر دلیل
تطبیق سے استدلال ہو سکتا ہی کیونکہ دلیل تطبیق مسلمات مین بھی جاری ہی
طریق استدلال اس جگہ اس طرح ہو سکتا ہی کہ ہم ایک نقطہ مفروضہ سے

ایک سلسلہ نقطونکا فرض کرینگے۔ پھر اوسکے ماقبل سے ایک نقطہ اور فرض
کرینگے اور اوس سے دوسرا سلسلہ فرض کرینگے یہ دونون سلسلہ اگر بے نہایت
چلے جاوین تو زائد وناقص کی مساوات لازم آتی ہی اور وہ قطعًا محال ہی
کیونکہ ایک سلسلہ مثلاً ایک مقام سے شروع فرض ہوا ہی اور دوسرا سلسلہ
مثلاً ایک گز ہٹ کے شروع ہوا ہی پس ایک سلسلہ ضرور بڑا اور ایک چھوٹا
ہوگا اور چھوٹا سلسلہ تو متناہی ضرور ہی جیسا کہ ظاہر ہی اور بڑا سلسلہ بھی
متناہی ہوگا کیونکہ بڑا سلسلہ بھی ایک مقدار معین سے زائد ہی اور یہ ظاہر ہی
کہ نا متناہی وہ نہین ہی جو بقدر متناہی زائد ہو یہ دلیل سب جہتون سے اجسام کے
تناہی کے ثبوت کے لیئے کافی ہی۔ کیونکہ ہر جانب سے نقطہ فرض ہوسکین گے۔

بحث خلا

خلا کی دو تفسیرین ہین ایک تفسیر اسکی لاشئی سے کی گیئی ہی۔ اور دوسری
یہ ہی کہ وہ ایسا بعد ہی جسمین اجسام حلول نہ کیے ہون۔
تفسیر اول کی بنا پر خارج عالم مین خلا ثابت ہی اسمین کوئی اختلاف
حکما اور متکلمین کے درمیان مین نہین ہے مگر دوسرے معنون سے جو خلا ہے
وہ ما بین اجسام متحقق ہی یا نہین اسمین اختلاف ہی۔
متکلمین اور حکما کی ایک جماعت نے تو یہ کہا ہی کہ ہان وہ متحقق ہی اور اکثر حکما نے
یہ کہا ہی کہ وہ متحقق نہین ہی متکلمین نے یہ استدلال کیا ہی کہ جب ہم ایک

سطح مستوی کو دوسرے سطح مستوی پر یون رکھین کہ ایک کے کل اجزاء
دوسرے کے کل اجزاء سے اس طرح ملاقی ہون کہ اون دونون کے
درمیان مین کوئی جسم نہ ہو پھر ہم اوسے ہر طرف سے برابر اوٹھالین تو
اوسکے جمیع جوانب ایک ہی دفعہ اوٹھ جاوینگے ورنہ تفکیک لازم آویگی
اور تفکیک اسبات کا نام ہی کہ بعض اجزاء اوٹھ جاوین اور بعض باقی رہین
اور یہ باطل ہی اسلیے کہ یہ بات ہم ایسے جسم مین فرض کرتے ہین جو سخت ہو اور
چکنا ہو یا یہ بات لازم آویگی کہ سطح مستوی نہ ہو یعنے بعض اجزاء اوس کے
غلیظ ہون وہ بلند ہو جاوینگے اور بعض رقیق ہونگے وہ بعد کو اوٹھین گے
کیونکہ جسم سخت مین سطح مستوی کا فرض کرنا ممکن ہی اور سطح مستوی فرض ہوئی
پس خلاف مفروض لازم آویگا۔ واضح ہو کہ سطح مستوی سے مشروط کرنیکا
فائدہ یہ ہی کہ اگر سطح مستوی نہو گی تو ہوا اوسکے جوف مین ہوگی اور رفع مین
مستوی ہونے کی قید اسلیے لگائی گئی ہی کہ اوٹھانا اگر برابر اور مستوی نہوگا
تو مطلوب لازم نہ آویگا کیونکہ جائز ہے کہ ہوا دو جسمون کے درمیان مین مقدار
اوٹھانے کی داخل ہو جاویگی بعض محققین کا قول ہی کہ چاہیے رفع
جس طور پر ہو مطلوب حاصل ہو جاویگا اس قول کا مطلب ظاہر یہ ہی کہ
چاہے رفع مستوی ہو یا نہ ہو خلا ثابت ہوگا کیونکہ ہم کہین گے کہ اول زمانہ
مین جب اوپر کی سطح واقع ہوگی تو وسط ضرور خالی ہوگا کیونکہ جسم جب

وسط سے ملاقات کریگا تو یقیناً وسط خالی ہوگا اور جب اوٹھیگا تو جبتک
ہوا وسط مین کسی جانب سے پہلے داخل ہو وسط مین خلا رہوگا۔
دوسری دلیل یہ ہی کہ اگر خلا نہ ہو تو یا تداخل لازم آوے یا دور لازم
آوے یا کل عالم متحرک ہوجاوے جسوقت کوئی شے مثلاً ایک مچھلی پانی کی
تہ مین یا ایک مچھر ہوا مین حرکت کرے اور جتنے لازم ہین وہ سب باطل ہین
پس ملزوم بھی لازم کی طرح باطل ہوا الازم کا تو بطلان ظاہر ہے کیونکہ
تداخل کا بطلان بیان ہوچکا اور دور کا بطلان عنقریب بیان ہوگا
اور تحرک عالم کا بطلان حس سے ظاہر ہی لیکن بیان ملازمت یون ہی کہ
جسم جب ایک مکان سے دوسرے مکان کی طرف متحرک ہوگا تو جب وہ
مکان ثانی مین حاصل ہوگا تو اس فرض پر اگر اپنی حالت پہ باقی رہیگا
تو تداخل لازم آویگا اور اگر اپنی حالت پر نہ باقی رہیگا بلکہ اوس سے منتقل ہوگا
تو یا مکان اول کی طرف منتقل ہوگا یا اوسکے غیر کی طرف منتقل ہوگا پس اگر
امر اول ہی تو دور لازم آویگا کیونکہ ہر ایک کی حرکت دوسرے کی حرکت پر
موقوف ہی اور اگر دوسرے مکان کی طرف منتقل ہوا ہی تو ہم اسمین اسی طرح کا
کلام پیش کرینگے پس یا تداخل لازم آویگا یا دور لازم آویگا اور وہ دونون
باطل ہین یا انتقال چوتھے مکان کی طرف ہوگا تو ہم اوسمین بھی اسی طرح کی
تقریر کرینگے جسطرح اول مین کی پس ایک مچھر کی حرکت سے عالم کی حرکت لازم آویگی

مین کہتا ہون کہ مثلاً مچھر کی حرکت سے تحرک عالم کا حس سے دریافت ہونا محل
تامل ہی کیونکہ جائز ہے کہ عالم کو مثلاً مچھر کی حرکت سے حرکت ہوتی ہو مگر
محسوس نہوتی ہو مخالفین ثبوت خلا رنے دونون دلیلون کا جواب دیا ہے
اول دلیل کا یہ جواب دیا ہی کہ ہم اسبات کو نہین تسلیم کرتے کہ اوپر کی
سطح بدون نیچے کی سطح کے اوٹھ جاتی ہی بلکہ تحتانی اور فوقانی سطحین دونون
ایک ہی مرتبہ اوٹھتی ہین کیونکہ دو سطحین جب ملاقات تام آپس مین کرین
جیساکہ تمنے ذکر کیا ہی تو ایک کے جذب سے دوسرے کا جذب لازم آویگا
جیسے ہوا پانی کو چوسنے کے سبب سے کھینچتی ہی دوسری دلیل کا اونھون نے
یہ جواب دیا ہی کہ یہ امور جب لازم آتے جب تخلخل اور تکاثف نہ ہوتا تخلخل
جسم کے بڑھ جانے کو بغیر اسبات کے کہتے ہین کہ اوسمین کوئی چیز ملائی جاوے
یا اوسمین انتعاش پیدا ہو۔ اور تکاثف جسم کے گھٹ جانے کو کہتے ہین
بغیر اسکے کہ کوئی جز جسم کا گھٹ جاوے یا ایک دوسرے مین در آوے یہ دونون
باتین اون اجسام مین جو رقیق ہین جائز ہین اور جب یہ جائز ہوا تو ہم
کہین گے کہ ہوا جو حرکت کرنیوالی ہے اور اوس شے کے درمیان مین ہی
جسکی جانب یہ شے حرکت کر رہی ہی وہ متکاثف ہوتی ہی اور وہ ہوا جو متحرک
اور مبداء حرکت کے درمیان مین ہی وہ متخلخل ہوتی ہی پس خلا اوس
چیز مین نہ لازم آویگا جس سے حرکت شروع ہوئی ہی اور نہ تداخل اوس

چیز مین لازم آتا ہے جسکی طرف حرکت ہوتی ہی کہا گیا ہی کہ یہ جواب مادہ کے ثبوت پر مبنی ہی جو جزو لایتجزی کے عدم ثبوت پر موقوف ہی پس اگر جزو لایتجزے ثابت ہوجایگا تو یہ عذر کارگر نہ ہوگا۔

مین کہتا ہون کہ ممکن ہی کہ کہا جاے کہ تکاثف وہ ہی کہ اجزاء جسم باہم اس طرح ملجاوین کہ اونکے درمیان مین عدم نہ ہو۔ اور تخلخل وہ ہی کہ اجزاء اسطرح جدا ہوجاوین کہ اونکے درمیان مین عدم ہو اور جسم کا ایک مکان معدوم سے دوسرے مکان معدوم پر منتقل ہونا ممکن ہی اور اجزاء کا خارج مین غیر قابل تقسیم ہونا جیسا کہ بحث جزو مین ہمنے بیان کیا ہی جزو اور خلاء کا اعتقاد ثبوت معاد جسمانی کے امکان کے ثبوت کے لیئے کافی ہی۔

تفصیل اعراض

ابتداء مین بحث اعراض کی کون کا ذکر کیا جاتا ہی کیونکہ وہ جمیع اجسام کو لازم ہے کوئی جسم موجودات مین ایسا نہین جو کون سے خالی ہو اور کون حیز مین حاصل ہونے کو کہتے ہین کون کے متعلق کئی مسئلہ ہین اول مسئلہ یہ ہی کہ کون جسم کا مغایر ہی کیونکہ کون بدلتا رہتا ہی اور جسم باقی رہے جو متغیر نہین ہوتا دوسرا مسئلہ یہ ہی کہ اس امر مین اختلاف ہی کہ یہ حصول جو کون مین ہوتا ہی یہ کسی علت کے سبب سے ہوتا ہی یا بلا علت ابو ہاشم نے اس امر مین یہ مسلک اختیار کیا ہی کہ یہ حصول کسی علت معنوی کے سبب سے ہوتا ہی اور محققین مانند

ابوالحسین اور اوسکے اتباع کی رائے یہ ہی کہ یہ حصول کسی علت معنوی کے سبب سے نہین ہوتا۔ تیسرا مسئلہ یہ ہی کہ مکان اور حیز یہ دونون لفظین مترادف اور ہم معنی ہین اور بعضون نے ان دونون مین تفرقہ کیا ہی اور اوس تفرقہ کو اُنھون نے اس طرح ظاہر کیا ہی کہ حیز وہ ہے جو جسم کو جمیع جہات سے گھیرے ہوے ہو اور مکان وہ ہی جسپر جسم اعتماد کیئے ہوئے ہو جیسے وہ سر جو سنان نیزہ پر ہو پس وہ قضا جو اوسکے سر کے محیط ہی وہ اوس سر کے لیئے حیز ہے اور سرسنان جسپر اوس سر کا اعتماد ہی وہ اوسکا مکان ہی۔

چوتھا مسئلہ یہ ہی کہ حکماء اور متکلمین نے اس امر مین اختلاف کیا ہی کہ آیا مکان موجود ہی یا نہین اور بعد تسلیم وجود مکان اس امر مین اختلاف ہی کہ مکان کی ماہیت کیا ہی اول امر کی نسبت بعض کی راے ہی کہ مکان کا وجود نہین ہی مگر یہ خطا ہی کیونکہ بداہت اسبات پر شاہد ہی کہ جسم ایک مکان سے دوسرے مکان کی طرف منتقل ہوتا رہتا ہی اور ایک جہت سے دوسری جہت کی طرف متبدل ہوتا رہتا ہی اور یہ امر ظاہر ہی کہ عدم سے عدم کی طرف انتقال محال ہی اسکے علاوہ ہم اسبات کا بھی قطعاً حکم کرتے ہین کہ جسم اپنے عوارض اور لوازم کے ساتھ منتقل ہوا تو کوئی چیز ایسی ہونی چاہیے جس سے منتقل ہوا اور جسکی طرف منتقل ہوا اور یہ شے بحکم بداہت جسم نہین ہی اور نہ جزو جسم ہی کیونکہ جزو اپنے کل کے ساتھ منتقل ہوتا ہی پس ضرور ہے کہ جسم سے خارج کوئی شے ہو

پس وہ موجود بھی ہوگی اور یہی مطلوب ہی یہانتک کلام وجود وعدم مکان مین تھا لیکن امر ثانی یعنی ماہیت مکان مین جو کلام واختلاف ہی وہ یہ ہی کہ متکلمین کے نزدیک مکان اوس فضا کا نام ہی جو موہوم ہوتی ہی اور اجسام اپنے حاصل ہونے کی جہت سے او سے بھرتے رہتے ہین اور افلاطون کا قول ہی کہ وہ بعد مفطور ہی اسی کے قریب قریب متکلمین کا بھی قول ہے لیکن فرق یہ ہی کہ بعد متکلمین کے نزدیک صرف مفروض ہی مفروض ہی اور افلاطون کے نزدیک وہ بعد موجود بھی ہی جس مین جسم نفوذ کرجاتا ہی اور ارسطو اور اوسکے تابعین کا یہ قول ہی کہ مکان جسم حاوی کے سطح باطن کا نام ہی جو جسم محوی کے سطح ظاہر سے ملا ہوا ہوتا ہے اس تعریف پر یہ اعتراض ہوا ہے کہ اس بنا پر یہ لازم آتا ہے کہ فلک نہم جو محدد جہات ہے اوسکے لیے کوئی مکان ہی نہ ہو کیونکہ اوسکا حاوی کوئی نہین تا [illegible] سطح باطن فلک اعظم کا مکان قرار دیا جاے حالانکہ محدد کے جسم ہونے مین کوئی شک نہین ہی اور جب جسم ہے تو اوسکے لیئے کوئی مکان بھی ضروری ہی کیونکہ ہر جسم کے لیئے مکان لازم ہے اور حکیم محقق نصیر الدین الطوسی اور ابو البرکات نے افلاطون کا مذہب اختیار کیا ہی اور اسکے حق ہونے پر جو شے دلالت کرتی ہی وہ یہ ہی کہ مکان سے بعد ہی سمجھ مین آتا ہی کیونکہ

---

[1] یعنی شق کی ہوی فضا ۱۲ منہ۔

جب ہم ایک کوزہ پانی سے خالی فرض کرین توہم اون بعدونکا تصور کرین گے
جنکو کوزہ کا جرم محیط ہی اور وہ ایسے ابعاد ہونگے کہ اگر وہ کوزہ پانی سی بھر دیا جاویگا
تو ا ونھین بعدونکو بھرے گا بہرطور بھرنے یا خالی رہنے سے ابعاد ہی موصوف ہون گے
اسکے علاوہ وہ صفتین جو مکان کی مشہور ہین کہ اوس سے شی منتقل ہوتی ہے اور
اوسکی طرف منتقل ہوتی ہی اور وہ مساوی ہوتا ہی متمکن کے طول وعرض وعمق
مین اور اسکے سوا جو باتین علامات مکان مین بیان کی جاتی ہین وہ سب
اسی امر پر دلالت کرتی ہین کہ مکان ابعاد ہی کا نام ہے یہان تک قوت سے
بعد کا مکان ہونا تسلیم کر لیا گیا ہی کہ جو لوگ بعدون کو مکان کہتے ہین وہ یہ
کہتے ہین کہ یہ امر وہ ہی جسکی فطرت اور بداہت حاکم ہی کون کے تحت
مین چار نوعین ہین حرکت وسکون واجتماع وافتراق۔

بحث حرکۃ

تمام کلام حرکت کی تعریف مین یہ ہی کہ جسوقت جسم ایک حیز سے دوسرے
حیز کی طرف حرکت کرتا ہے تو ہمین شک نہین کہ اوسکی چار حالتین ضرور ہوتی ہین۔
اول حیز مین حاصل ہونا **دوسرے** انتقال اوس حیز سے **تیسرے** یہ کہ اوس
جسم کی محاذات ایک جسم سے زائل ہو جاتی ہی **چوتھے** یہ کہ دوسرے جسم کی محاذات
پیدا ہو جاتی ہی **متکلمین** نے حرکت کی یہ تعریف کی ہی کہ وہ اول حصول متحرک کا
دوسرے مکان مین ہی کیونکہ جسم جسوقت مکان اول مین حاصل تھا اوسوقت تو

متحرک ہی نہ تھا اور یہ امر ظاہر ہی کہ مکان اوّل ور مکان ثانی کے درمیان مین کوئی مکان ہی نہین پس حرکت کی تعریف مین یہی کہنا چاہیے کہ وہ حصول اوّل مکان ثانی مین ہی۔

حکماء حرکت کی یہ تعریف کرتے ہین کہ حرکت کمال اول ہی اوس چیز کے لیے جو بالقوۃ اس حیثیت سے ہی کہ وہ بالقوۃ ہی۔

اِس مجمل جملہ کا بیان یہ ہی کہ جو صفت کسی ذات کے لیئے ثابت نہ ہو اور یہ امر ممکن ہو کہ وہ ذات اوس صفت سے متصف ہو تو یہ کہا جاتا ہے کہ یہ ذات اِس صفت سے بالقوۃ موصوف ہی اور اِس صفت کا حاصل ہوجانا ذات کے لیئے کمال ہوتا ہی۔

جب اسے ہم بیان کر چکے تو جاننا چاہیے کہ جب جسم مکان اول مین حاصل تھا اور اُسکا حصول دوسرے مکان مین ممکن تھا مگر ثابت اور محقق بالفعل نہ تھا پس یہ حصول اوس جسم کا کمال بالقوۃ ہی اور حصول جسم کا مکان ثانی مین بغیر اسبات کے ممکن نہین ہے کہ جسم مکان اول کو چھوڑ دے اور اُس سے مسافت قطع کرے اور اس طرح کا انتقال ابھی جسم کے لیے حاصل نہین مگر ممکن ہی کہ حاصل ہو اسلیے انتقال بھی جسم کا بالقوۃ کمال ہی۔

اس بیان سے ہمارے یہ امر معلوم ہوگیا کہ اس مقام پہ دو کمال ہین ایک انتقال مکان اول سے اور دوسرا حصول مکان ثانی مین لیکن پہلا کمال

انتقال اسلیے ہی کہ بعد انتقال مکان ثانی مین حصول ہوتا ہی پس حرکت
جسم کے لیے کمال اول ہو-
اور بعض متاخرین علما نے یہ تعریف کی ہی کہ محاذات اول سے جسم کا زوال
حرکت ہی اور یہ بالکل ضعیف ہی کیونکہ محاذات کا زوال متحرک کے لیئے ذاتی
حیثیت سے نہین ہی بلکہ وہ تو ایک ایسا امر ہی جو متحرک کے لیئے بالعرض حاصل ہو جاتا ہے

بحث سکون

متکلمین نے سکون کی تعریف یہ کی ہی کہ سکون وہ ہی کہ ایک حیز مین ایک زمانہ
سے زیادہ جسم حاصل ہو-
اس تعریف پر اگر یہ اعتراض کیا جاوے کہ تعریف مین تمنے یہ ذکر کیا کہ ایک زمانہ
سے زیادہ حاصل ہو اس سے یہ بات لازم آتی ہے کہ زمانہ کے اجزا ہون
تب وہ واحد اور نہ ائد از واحد سے موصوف ہوگا حالانکہ زمانہ کے اجزا نہین-
تو ہم یہ جواب دینگے کہ یہ ثبوت جزءلایتجزی پر مبنی ہی اور ثبوت اوسکا ہم
قبل اسکے بیان کر چکے-
اور حکما کہتے ہین کہ سکون عدم حرکت کو کہتے ہین مگر یہ تعریف عام نہین
کیونکہ عرض ساکن نہین ہوتا اور مجرد کو بھی ساکن نہین کہتے بلکہ تعریف عام
یون ہوگی جب یہ کہا جاوے کہ سکون نہ متحرک ہونا اوس شے کا ہی جسکی شان سے
متحرک ہونا ہو پس بنابر تعریف اول کے حرکت و سکون مین تقابل تضاد ہی

اور بنا بر تعریف ثانی تقابل عدم وملکہ ہی۔

بحث اجتماع

اجتماع اس امر کا نام ہے کہ دو جوہر اس طرح حاصل ہون کہ اون مین تیسرا جوہر نہ داخل ہوسکے۔

بحث افتراق

افتراق وہ ہی کہ دو جوہر ایسے حاصل ہون جس مین تیسرا جوہر داخل ہوسکے یہان یہ سوال واقع ہوتا ہی کہ جتنی نوعین کسی جنس کی تحت مین ہوتی ہین وہ مبائن ہوتی ہین یعنی اون مین سے ایک دوسرے کے ساتھ مجتمع نہین ہوسکتا جس طرح انسان اور فرس۔ یہ دونون نوعین اگرچہ ایک ہی جنس یعنی حیوان کے تحت مین مندرج ہین مگر اجتماع اونکا ممکن نہین مگر جنس کون کی تحت مین جو نوعین مندرج ہین وہ اس طرح نہین کیونکہ بعض اوسکی بعض کے ساتھ جمع ہوسکتے ہین جیسے اجتماع کہ یہ حرکت وسکون کے ساتھ صادق آتا ہی اور اسی طرح افتراق۔

جواب اسکا یہ ہی کہ جو کچھ سائل نے ذکر کیا وہ اون نوعوان مین ہوتا ہے جو حقیقی ہون اور اضافی نوعون مین یہ امر نہین جیسے جسم نامی اور حیوان یہ دونون نوعین اضافی ہین جو جسم کے تحت مین داخل ہین اور ان دونون کا اجتماع جائز ہی۔ اسی طرح یہ نوعین جو کون کے تحت مین مندرج ہین

وہ بھی اضافی ہین پس اجتماع بعض کا بعض کے ساتھ جائز ہی۔

انواع کے احکام

یہ ہین۔ اول یہ کہ یہ امور وجودی ہین یعنی جو شے اون سے سمجھی جاتی ہی وہ معدوم نہین ہی اور یہ امر اون کی اون تعریفون سے ظاہر ہی جو مذکور ہوئی ہین کیونکہ حصول حرکت وسکون دونون مین مشترک ہی اور وہ ثبوتی ہی اسی طرح وہ فصلین جو اونھین تمیز دیتی ہین اوسکو ثابت کرتی ہین۔ اور اس سے یہ بات بھی معلوم ہو گئی کہ سکون بھی وجودی شے ہی۔

دوم۔ یہ کہ ان نوعون مین سے وہ اشیاء بھی ہین جو باہم متماثل ہوتی ہین جیسے دو حرکتین جو اوپر ہی کے جانب ہو رہی ہون یا نیچے کی سمت ہو رہی ہون یا وہ سکون جو کسی حیز مین ہون یا کسی جہت مین ہون اسی طرح اجتماع اور افتراق بھی ہے اور بعض اون مین سے وہ ہین جن مین تضاد ہی جیسے دو حرکتین ایک اوپر کی جانب دوسری نیچے کی جانب۔

بحث رنگ

اور اعراض مشترکہ مین سے رنگ ہی اور وہ اون محسوسات مین سے ہی جنکو بصر خود ہی ممتاز کر لیتی ہی لہذا کہا گیا ہے کہ اسکی تعریف کی کوئی ضرورت نہین ہی۔

سابقین مین سے ایک قوم نے کہا ہی کہ رنگ کی کوئی حقیقت خارج مین

موجود نہین ہی بلکہ مثلاً سفیدی کا خیال ہوتا ہی جب ہوا شفاف جسمون سے
ملتی ہی اور سیاہی کا تخیل اجزا جسم کی کثرت سے ہوتا ہی اور یہ اس سبب سے
ہوتا ہی کہ ضوا ونکی تہ مین موثر نہین ہوتی۔

محققین نے اسبات پر اجماع کرلیا ہی کہ ان لوگون کا یہ قول باطل ہی
کیونکہ جو کچھ اونھون نے کہا یہ مکابرہ بمقابلہ بدیہی ہی۔

اور ایک قوم نے صرف سیاہی کو ثابت کیا ہی نہ سفیدی کو اور بعض لوگون نے
سیاہی اور سپیدی دونون کو اس طرح سے ثابت کیا ہی کہ وہ دونون
اصلین بسیط ہین اور جو علاوہ انکے رنگ ہین وہ ان دونون سے بحسب
کمی و زیادتی مرکب ہین۔

اور بعض نے کہا ہی کہ اصول یعنی بسائط الوان کے پانچ ہین۔ سیاہی
اور سفیدی اور سرخی اور سبزی اور زردی اور باقی جو رنگ ہین وہ
انھین سے مرکب ہین۔ اور ابو ہاشم بھی اسی کا قائل ہی اور ایک قوم نے
زردی کی نفی کی ہی اور اونھون نے یہ کہا ہی کہ زردی سرخی اور سپیدی
سے مرکب ہی۔ اور جن لوگون نے سپیدی کی نفی کی ہی اونھون نے اوسکے
تخیل کا باعث یہ تحریر کیا ہی کہ ہوا ضو کو شفاف اجزا کی طرف لیجاتی ہے
جو چھوٹے چھوٹے اجزا ہوتے ہین پس ضو اون کی سطحون پر واقع ہوتی ہی اور بعض کا
عکس بعض پر پڑتا ہی پس سپیدی کا تخیل ہوتا ہے حالانکہ سپیدی نہین ہی

اسکی تمثیل دعنون سنے اوس شیشہ سے دی ہی جو کٹا ہوا ہو کیونکہ وہ قبل
کٹنے کے سپید نہ تھا اور جب وہ کوٹ ڈالا گیا تو سفید ہو گیا کہا گیا ہی کہ یہ غلطی ہی
کیونکہ ہم سفیدی کا حس بغیر اسبات کے کرتے ہین کہ ہوا کی مخالطت اجسام
شفاف سے ہو کیونکہ انڈا قبل اسکے کہ اوسکا چھلکا اوتار ڈالا جاوے شفاف ہی
حالانکہ ہوا اوس سے بھی ملتی ہی مگر پھر بھی بیاض محسوس نہین ہوتی پھر اوسکے
چھیلنے کے بعد ہوا اوس سے نکل جاتی ہی اور وہ کثیف ہو جاتا ہے اور
اوسمین سفیدی محسوس ہوتی ہی اگر یہ اعتراض کیا جاوے کہ جسوقت اوسکا
پوست نکالا جاتا ہی اوسکے گرد ہوا کے اجزا رہتے ہین جو اوس سے ملتے ہین
اسوجہ سے اوسمین سفیدی رہتی ہی اسکا جواب یہ دیا جائیگا کہ اگر سفیدی یسی
ہوتی تو بعد پوست کی جدائی کے سفیدی کم ہو جاتی کیونکہ ہوا کے اجزاء
مین تخلخل ہوتا ہی حالانکہ امر بالعکس ہی۔

بحث روشنی

روشنی حس بصر سے محسوس ہی بس وہ محتاج تعریف نہین ہی روشنی کی
حقیقت مین ایک جماعت کا یہ قول ہی کہ روشنی ایک جسم ہی جو اجسام سے
جدا ہوتی ہی اور متحرک ہوتی ہی جیسے وہ ضوء جو کواکب سے پیدا ہوتی ہے
کہا گیا ہی کہ یہ خطا ہی کیونکہ اگر ضوء جسم ہوتی تو یا محسوس ہوتی یا غیر محسوس ہوتی
امر ثانی باطل ہی کیونکہ ضوء یقیناً محسوس ہی اور اسی طرح اول بھی باطل ہی

کیونکہ اسوقت مین واجب ہی کہ اوس چیز کو چھپائے جو اوسکے تحت مین ہی
پس زیادہ ضوء زیادہ پوشیدگی کی باعث ہوتی حالانکہ امر بالعکس ہے -
متکلمین اور حکماء مین اسبات مین اختلاف ہی کہ ضوء بشرط وجود رنگ ہے یا رنگ
کے دکھائی دینے کی شرط ہی متکلمین امر ثانی کے قائل ہین اور شیخ بوعلی سینا نے
امر اول کو اختیار کیا ہی شیخ نے اپنے مختار پر یہ حجت پیش کی ہی کہ ہم رنگ کا
تاریکی مین حس نہین کرتے پس یہ حس نہ کرنا یا اس سبب سے ہی کہ الوان کا وجود ہی
نہین ہی پس مطلوب حاصل ہی یا یہ کہ تاریکی احساس کی مانع ہوتی ہی اور یہ
امر دو وجہون سے باطل ہی - اول یہ کہ تاریکی ضوء کے نہونے کا نام ہی اور جو شی
معدوم ہی وہ مانع نہین ہوسکتی - دوسرے یہ کہ اگر تاریکی مانع ہوتی تو چاہیے تھا
کہ جو شخص آگ سے دور ہی وہ اوس شخص کو جو آگ سے قریب ہی نہ دیکھتا حالانکہ
ایسا نہین ہی - جواب اس دلیل کا یہ دیا گیا ہی کہ یہ امر کیون جائز نہین ہی
کہ ضوء الوان کے دکھائی دینے کی شرط ہو پس وہ الوان اس سبب سے کہ ضوء جو
اوسکی شرط ہی نہین پائی جاتی اسلیئے وہ نہین دکھائی دیتی ہی نہ اس سبب سے
کہ ظلمت کو ہم مانع قرار دین اور اوس شخص نے جو آگ سے دور ہی مگر اندھیری
مین بیٹھا ہی اوس شخص کو جو آگ سے قریب ہی اسلیے دیکھا کہ دیکھنے کی شرط
موجود ہی اور وہ دیکھنے کی شرط ضوء کا اوس شخص پر واقع ہونا ہے جو
آگ کے قریب ہی -

بحث ظلمت

ظلمت کے بارہ مین اشاعرہ کی ایک جماعت کا یہ قول ہے کہ وہ ایک وجودی صفت ہی حالانکہ یہ خطا ہی کیونکہ اوس سے لازم آتا ہی کہ جو شخص تاریکی مین بیٹھا ہی وہ اوس شخص کو نہ دیکھے جو روشنی مین بیٹھا ہوا ہے اسلیئے کہ ظلمت ان دونون کے درمیان مین حائل ہو گے۔ کہا گیا ہی کہ امر حق یہ ہی کہ ظلمت عدم ضور کا نام ہی مگر مطلقاً نہین بلکہ عدم ضور اوس شے سے ہی جسکی شان سے روشن ہونا ہو اس تعریف سے مجردات خارج ہو گئے کیونکہ اونکی شان سے تاریک ہونا نہین ہی پس بنا بر قول اول کے ان دونون مین تقابل تضاد ہوگا اور بنا بر مذہب ثانی کے عدم و ملکہ کا تقابل ہوگا کیونکہ تاریکی عدم روشنی ہی ۔

بحث ذائقہ

ذائقہ کیفیت مزاجی کا نام ہی اوسکے لیئے کوئی ایسا جسم ضروری ہے جو اوسے قبول کرے اور وہ جسم یا لطیف ہی یا کثیف ہی یا نہ لطیف ہی نہ کثیف ہے بلکہ اعتدال کی حالت مین ہی اور اوسمین جو شے اثر کرتی ہوگی وہ برودت ہوگی یا حرارت ہوگی یا وہ کثیف ہوگی جو حرارت و برودت سے بین بین ہوگی اس طرح تین حالتون کی تین تین حالتین باعتبار اونکی فاعل کے ہین پس ضرب دینے سے نو قسمین حاصل ہوئین ۔ تین قسمین

حرارت کے لیئے ہین اگر حرارت نے لطیف مین اپنا فعل کیا تو تیزی حاصل ہو گی اور اگر اوس نے اپنا فعل کثیف مین کیا تو تلخی حاصل ہو گی اور اگر اوسنے اپنا فعل معتدل مین کیا تو نمکینی حاصل ہو گی - اور برودت کے لیے بھی تین حالتین ہین اگر اوس نے کثیف مین اپنا فعل کیا تو کھٹاس حاصل ہو گی اور اگر لطیف مین اپنا فعل کیا تو سیٹھاپن حاصل ہو گا - اور اگر معتدل مین اپنا اثر کیا تو بکٹھاپن حاصل ہو گا - اور کیفیت متوسطہ اگر فاعل ہو گی تو اوسکے لیئے تین حالتین ہین اگر اوسنے لطیف مین اپنا اثر کیا تو چکنائی حاصل ہو گی - اور اگر کثیف مین اوسنے اپنا اثر کیا تو حلاوت حاصل ہو گی اور اگر معتدل مین وہ اپنی تاثیر کریگی تو پھیکاپن حاصل ہو گا اور پھیکاپن دو معنون مین مشترک ہی جو آپس مین ایک دوسرے کے غیر ہین ایک اوس چیز پر اوسکا اطلاق ہوتا ہی جسمین کسی قسم کا مزا ہی نہ ہو دوسرے اوس شے پر بھی اوسکا اطلاق ہوتا ہی جسکا دراصل کچھ مزا تو ہو لیکن اس سبب سے کہ کثافت اوسکی زیادہ ہی کوئی شے جدا ہو کر زبان سے مخلوط نہین ہوتی لہذا اوسکا ذائقہ محسوس نہین ہوتا جیسے تانبا کہ اوس سے کوئی شے ایسی جدا نہین ہوتی جسے زبان محسوس کرے دوسرے وہ شے جسکا دراصل کچھ مزہ ہو اور اوسکی لطافت کی وجہ سے اوسکا مزہ پھیکا محسوس ہوتا ہی یہ دوسرے معنی تفاہت مزہ مین شمار کیئے گئے ہین نہ معنی اول کیونکہ وہ عدم ہی اور طعم موجود ہی پس طعم مین اوسکا شمار نہ ہوگا طعوم کا انحصار جیسا کہ کہا گیا ہے

اِن نو قسمون مین یقینی نہین ہی کیونکہ کسی برہان سے حصر پر دلالت نہین کی
اور ایسے طعم بھی پائے جاتے ہین جو اِن نو مین داخل نہین ہین اور جو لوگ
حصر کی جانب مائل ہین اون کے بیان مین نقص موجود ہی کیونکہ کافور باوصف
اسبات کے کہ بارد ہی پھر بھی تلخ ہی اور شہد شیرین ہی باوصف اسکے کہ وہ گرم ہی
اور زیت مین چکنائی ہی باوصف اسکے کہ وہ گرم ہی اور بھی اسی طرح سے
بہت سی چیزین ہین پھر وہ لوگ جو انحصار کے قائل ہین اون مین سے
بعض نے اسبات کو اختیار کیا ہی کہ پانچ اونمین سے بسیط ہین اور وہ شیرینی
اور کھٹائی اور تلخی اور نمکینی اور تیزی ہی اور باقی اِنھین سے مرکب ہین
پھر جسم بلحاظ طعم یا ایک صفت سے متصف ہوگا یا دو صفتون سے متصف ہوگا
جس طرح تلخی اور قبض رسوت مین پائے جاتی ہین یا تین طعم اوسمین پائے
جاتے ہون جس طرح تیزی اور تلخی اور قبض بیگن مین پایا جاتا ہی جب
درخت اوسکا پرانا ہو جائے۔

بحث روائح

اعراض عامہ سے رائحہ ہین اور وہ ایسی کیفیتین ہین جنکا ادراک سونگھنے سے
ہوتا ہے رائحہ بہت سی چیزون کے لیئے جنس ہی مگر ان نوعون کا کوئی
مخصوص نام نہین کیونکہ یہ امر واجب نہین کہ ہر معنی کے مقابل مین لفظ
وضع کی جاوے اور اگر ایسا نہ ہو تو لازم آئے کہ الفاظ غیر متناہی ہون

کیونکہ معانی غیر متناہی ہین بلکہ وضع اون معانی کے لیئے ضرور ہے جنکی طرف کثرت سے احتیاج ہوتی ہی اور اس محل مین وہ نوعین چند وجہون سے سمجھ مین آتی ہین -

اول باعتبار موافقت مزاج و مخالفت مزاج پس وہ رائحہ جو موافق مزاج نہ ہون اونکو بدبو کہتے ہین اور جو موافق مزاج ہون اونکو خوشبو کہتے ہین اور یہ موافقت و ناموافقت دونون امر اضافی ہین کیونکہ یہ نسبت کسی شخص کے کوئی شے خوش رائحہ ہوتی ہی اور کسی شخص کی نسبت خوشبو نہین ہوتی -

دوسرے باعتبار ذائقہ کے بھی امتیاز حاصل ہوتا ہی کیونکہ بعض رائحہ ایسے ہوتے ہین کہ اونکے لیئے طعم شیرین حاصل ہوتا ہی تو اوسے رائحہ شیرین کہتے ہین یا طعم حامض حاصل ہوتا ہی تو اوسے رائحہ حامضہ کہتے ہین -

تیسرے اس سبب سے بھی امتیاز ہوتا ہی کہ اوسکی اضافت و نسبت اوسکے محل کی طرف کی جاتی ہی جیسے کہا جاتا ہی کہ رائحہ مشک یا رائحہ کافور اور اسوقت مین وضع لفظ کی حاجت نہین ہوتی اور اس امر مین اختلاف ہے کہ یہ رائحہ کیونکر قوت شامہ تک پہونچتی ہین - بعض نے یہ کہا ہی کہ صاحب رائحہ سے چند اجزاء جدا ہوتے ہین اون سے وہ ہوا مخلوط ہو جاتی ہی جو قوت شامہ تک جاتی ہی جیسا بخورات مین ہوتا ہی اس قول مین یہ نظر کی گئی ہی کہ اگر ایسا ہوتا تو یہ امر لازم آتا کہ وہ جسم جو صاحب رائحہ ہی وہ کبھی

معدوم ہو جاوے کیونکہ جب اوسکے چھوٹے چھوٹے اجزا جدا ہوتے رہتے ہین
تو ضرور ہی کہ اوس کے اجزا رفتہ رفتہ کبھی تمام ہو جائین پس جسم بھی
معدوم ہو جاتا حالانکہ ایسا نہین ہوتا اور بعضون نے کہا ہی کہ وہ ہوا جو
صاحب رائحہ اور شامہ کے درمیان مین ہی وہ صاحب رائحہ کی کیفیت کا
اثر قبول کرتی ہی جس طرح مشک وغیرہ مین ہوتا ہی کیونکہ وہ ہوا جو صاحب
رائحہ کا احاطہ کئے ہوئے ہوتی ہی وہ اپنی لطافت کی وجہ سے اوسکی کیفیت سے
متکیف ہوتی ہی پھر اوس ہوا سے وہ دوسری ہوا متکیف ہوتی ہی جو اوسکے
قریب ہوتی ہی اسی طرح ہوائین یکے بعد دیگرے متکیف ہوتی جاتی ہین
یہانتک کہ شامہ کو ادراک اوسکا ہوتا ہی اور اسی طرح کلام بخورات مین ہی لیکن
اوسمین اجزاء جدا ہوتے جاتے ہین کیونکہ اونکے جسم فنا ہو جاتے ہین۔

بحث حرارت و برودت

یہ دونون کیفیتین محسوسات مین بہت ظہور کے ساتھ پائی جاتی ہین پس
ان دونون کی تعریف کی کوئی ضرورت نہین کیونکہ جو حس سے معلوم
ہوتا ہی وہ کہین اوس سے زیادہ ہی جو تعریف سے سمجھ مین آتا ہی حرارت
و برودت مین تقابل تضاد ہی کیونکہ تعریف تضاد اون دونون پر صادق آتی ہی کیونکہ
تضاد مشہوری ہی یا حقیقی ہی اور وہ دونون اوسمین پائے جاتے ہین مشہوری
تو اسوجہ سے پایا جاتا ہی کہ دونون ایک محل مین نہین پائے جاتے۔

اور حقیقی اسلیے ہے کہ وہ دونون محل واحد مین مجتمع نہین ہوتے اور اُن
دونون مین حد درجہ کا بُعد بھی ہے اور بعضون نے کہا ہی کہ ان دونون مین تقابل
عدم وملکہ ہی اور یہ اوس شخص کی رائے ہی جو برودت کو عدم حرارت کہتا ہی
اور یہ غلطی ہی کیونکہ برودت حس سے معلوم ہوتی ہی اور جو شے حس سے معلوم ہو
وہ معدوم نہین ہوسکتی حرارت اور برودت دونون کے لیے کچھ خاص حکم ہین
حرارت کا ایک حکم یہ ہی کہ وہ متشاکل ور ایک طرح کی چیزون کو جمع کرتی ہی
اور مختلف چیزون کو پراگندہ کردیتی ہی کیونکہ اوسکا فعل یہ ہی کہ وہ ایک ایسی
لطافت و سبکی اور اوپر کی جانب میل پیدا کرتی ہی جو لطافت اوسکے لیئے پہلی حالت
سے زیادہ ہو پھر اوس سے زیادہ لطیف کرے گی یہانتک کہ تحلیل کریگی
مثلاً حرارت جب اوس جسم پر وارد ہو جسکا باہمی التیام شدید نہ ہو جیسے حیوان کا
بدن ہی پس وہ اوسکے اجزا کی پہلے تفریق کریگی پھر ادنکو تحلیل کریگی
اور جب جسم اس طرح کا ہوگا کہ اوسکا التیام شدید ہوگا پس یا لطافت اور
کثافت قریب اعتدال ہوگی کیونکہ اوسکے اجزاء مین باہمی تلازم اور
تجاذب ہوگا جیسا کہ طلاء ونقرہ مین ہوتا ہی تو ایسے جسم کو وہ پگھلا کے فنا
کردیگی اور یا یہ بات ہوگی کہ کثافت اور لطافت مین سے کوئی ایک غالب ہوگا
پس اگر کثافت غالب ہوگی مگر نہ حد سے زیادہ تو حرارت نرمی پیدا کردیگی
جس طرح لوہے مین ہوتا ہی اور اگر لطافت غالب ہوگی تو اگر حرارت

قوی ہوگی تو اوڑا دیگی لیکن برودت کا حکم برخلاف اسکے ہی حرارت بہت سی
نوعون کی جنس ہی بعض اون نوعون مین سے وہ حرارت ہی جو آگ سے
محسوس ہوتی ہی اور بعض اون مین سے حرارت غریزی ہی جو زندگی کی
شرط ہی اور اوسکے مناسب ہی حرارت غریزی کی ماہیت مین اختلاف ہی
بعض نے کہا ہی کہ وہ حرارت محسوس ہی اور وہ ایسا ناری جزو ہے جو بدن
حیوان مین بعد طبخ کے اعتدال تک پہونچ گئی ہو- اور یہ بھی کہا گیا ہی کہ
وہ حرارت غیر محسوس ہی کیونکہ حرارت محسوس ضد حیات ہی اور حرارت
غریزی شرط حیات ہی اور مناسب اوسکے ہی- بعض انواع حرارت مین سے
وہ حرارت بھی ہی جو ستارون سے پیدا ہوتی ہی جیسے آفتاب کی حرارت
اور بعض انواع حرارت سے وہ حرارت ہی جو ملاقات دست بدن حیوان سے
کسی محل مین ظاہر ہوتی ہی- اور بعض انواع حرارت مین سے وہ
حرارت ہی جو حرکت سے پیدا ہوتی ہی اور بعض اون مین سے وہ حرارت
بھی ہی جو بخار سے پیدا ہوتی ہی- اور بعض اون مین سے وہ حرارت ہی
جو رگڑ سے پیدا ہوتی ہی-

بحث رطوبت و یبوست

یہ دونون کیفیتین بھی حاسۂ لمس سے محسوس ہوتی ہین پس محتاج تعریف
نہین ہین- شیخ بو علی سینا نے رطوبت کی تفسیر یہ کی ہی کہ وہ ایک کیفیت ہی

جو سہولت سے شکل کو قبول کرلیتی ہی جس طرح پانی کہ اگر وہ کسی مربع ظرف مین رکھدیا جائے تو آسانی سے وہ بھی مربع ہو جاتا ہی پھر اگر ہم اوسی کسی مثلث ظرف مین رکھدین تو وہ سہولت سے مثلث ہوجاتا ہے - اور یبوست وہ کیفیت ہی جو شکل کو مشکل سے قبول کرتی ہی جس طرح پتھر اگر ہم اوسے چاہین کہ وہ مثلث ہو جائے تو دقت سے خالی نہ ہوگا اور اسی طرح اگر ہم کوئی دوسری شکل چاہین - اس تعریف مین یہ نظر کی گئی ہی کہ ہم اسبات کو نہین تسلیم کرتے کہ یبوست کی وجہ سے پتھر مشکل سے شکل کو قبول کرتا ہی کیونکہ اجسام بسیطہ مین سے ایسی چیزین بھی ہین جو بہت سہولت سے شکل قبول کرلیتی ہین اگرچہ وہ یابس ہین جیسے آگ ہی - اور بعضون نے رطوبت و یبوست کی تفسیر یہ کی ہے کہ جو مقتضی سہولت اتصال ہی وہ رطوبت ہی اور جو مقتضی سہولت انفصال ہی وہ یبوست ہے

بحث آواز

اعراض مین ایک آواز بھی ہی جو سماعت سے محسوس ہوتی ہی اور جب سماعت سے وہ محسوس ہے تو اوسکو ہر شخص جانتا ہی پس اوسکے تعریف کی احتیاج نہین ہی حقیقت اوسکی یہ ہی کہ ہوا کے تموج کے سبب سے اجزاء ٹکراتے ہین اور ایک دوسرے سے سختی سے جدا ہوتے ہین - صورت اسکی یہ ہی کہ جب دو جسم جو باہم نزدیک ہون اور ٹکر کھائین تو وہ ہوا جو درمیان مین ہے

وہ نکل جاتی ہی اور یہ ہوا دوسری ہوا سے ٹکر کھاتی ہی اور دوسری
ہوا تیسری ہوا سے ٹکر کھاتی ہی اسی طرح یہ سلسلہ جاتا ہی یہانتک کہ صماخ[1] تک
پہونچتا ہی اور اوسکو قوت سامعہ ادراک کر لیتی ہی۔ اور تموج ہوا کی مثال وہ
تموج ہی جو پانی مین اوسوقت پیدا ہوتا ہی جب پتھر یا کوئی گران چیز
اوسمین گرتی ہی پس سبب قریب اس استماع کا [illegible] اور سبب بعید ٹکرانا
اور اجزا کا سختی سے جدا ہونا ہی اسی طرح وہ آواز ہی جو دوہری ہوکے
سنائی دیتی ہی کیونکہ یہ تموج ایک سخت یا چکنے جسم تک پہونچتا ہے اور یہ ہوا
اوسی شکل پر جس شکل پر ہی پیچھے ہٹتی ہی پس اوسکو سامعہ دریافت کرتی ہی اور جب
تموج معدوم ہو جاتا ہی تو آواز معدوم ہو جاتی ہی اور یہ اوسکا عدم علت کی
عدم کے وجہ سے ہی نہ اس سبب سے کہ اوسکی ذات عدم کو چاہتی ہی کیونکہ
اگر ذات اوسکے عدم کی مقتضی ہوتی تو آواز کا وجود ممتنع ہوتا۔ متکلمین
اور حکما نے حرف مین اختلاف کیا ہی متکلمین نے عرض کا قیام عرض سے
منع کیا ہی اسلیئے اونھون نے اسبات سے بھی انکار کیا ہی کہ حرف آواز
کے لیئے ایک ہیئت ہی جو اوسکو عارض ہوتی ہی بلکہ اونھون نے حرف کو
آواز کی جنس سے قرار دیا ہی اور اوسی کی قسم قرار دی ہی اور حکما نے

[1] صماخ کا معین ایک پٹھا ہی جسکو حاسہ دماغ سے ایسا خاص تعلق ہی جیسا اور کسی پٹھے کو نہین ہے کیونکہ یہی پٹھا ایسا ہے
جو تموج ہوا کو محسوس کرتا ہے ۱۲ منہ

چونکہ عرض کے قیام کو عرض سے جائز جانا ہی لہذا اوسکی تعریف اونہون نے
یہ کی ہی کہ وہ ہیئت ہی جو آواز کے لیے عارض ہوتی ہی اور اوسکے سبب سے
وہ آواز دوسری آواز سے ممتاز ہوتی ہی اس امر کا بیان کہ حرف ہیئت ہی
یہ ہی کہ وہ ہوا جو قلب کی راحت دینے کے لیئے داخل قلب ہوتی ہی قبل اسکے
کہ وہ داخل قلب ہو ریہ مین داخل ہوتی ہی تاکہ اومین اعتدال پیدا کرکے
قلب کے مزاج سے قریب ہو اسکے بعد وہ قلب مین داخل ہوتی ہی تو حرارت
قلب کا احساس کرتی ہی پس قلب اوسکو دفع کرتا ہی تاکہ دوسری ہوا اوسمین
داخل ہو پھر وہ ہوا ریہ مین داخل ہوتی ہی۔ پھر ریہ بھی اوس ہوا کو دفع
کرتا ہے اسلیئے کہ اومین دوسری ہوا آتی ہی اور جو ہوا خارج ہوتی ہی
وہ گلے سے خارج ہوکر بیرونی ہوا سے ٹکراتی ہی جس سے آواز پیدا
ہوتی ہی اور اوسکے لیئے ایک ہیئت مطابق ارادہ انسان طاری
ہوتی ہی جسکا نام حرف ہی۔

بحث اعتماد

حکما اعتماد کا نام میل رکھتے ہین اور ثبوت اوسکا ظاہر ہی مثلاً مشک جسمین
ہوا بھری ہوئی ہو جب وہ پانی مین ڈالدی جاوے تو یہ امر محسوس ہوگا
کہ وہ مشک پانی سے اوپر کی طرف آنا چاہتی ہی اور پتھر اگر ہوا مین
چھوڑ دیا جاوے تو وہ نیچے کی طرف آنا چاہتا ہی اور یہ مدافعت غیر حرکت ہی

یعنے کہ حرکت فنا ہوتی ہی اور مدافعت باقی رہتی ہی اور غیر طبیعت ہی کیونکہ طبیعت
مدافعت کے قبل موجود تھی اسکی تعریف یہ کی گئی ہی کہ وہ ایک کیفیت ہی
جو اسبات کی مقتضی ہی کہ جسم کسی جہت مین جائے حاصل ہو پھر یہ حاصل ہونا
مقتضای طبع کے جہت سے ہو جس طرح پانی مین ایک مشک ڈالی جاوے
جس مین ہوا بھری ہو اور پتھر ہوا مین آور یا قاسر کی جہت سے ہو جس طرح وہ پتھر
جسکو کسی نے ہوا مین بلندی کی جانب پھینکا ہو اور یا ارادہ کی جہت سے ہو
جس طرح حیوانون کی حرکت ہی پھر میل لازم اور مجتلب (یعنے کھینچ کے لایا گیا)
کی جانب منقسم ہوتا ہی۔ لازم وہ ہی جو طبعی ہو جس طرح پتھر کا ثقل اور پانی کے
سنگینی اسفل کی جانب آنے کی مقتضی ہی اور آگ کی سبکی اوپر کی جانب حرکت کی
مقتضی ہی اور مجتلب یا قسر ہوتا ہی یا ارادی ہوتا ہی۔ اور انواع اعتماد چھ ہین
جس طرح جہتین چھ ہین اوسی کی موافقت سے یہ بھی اوسی کے ہم عدد ہین کیونکہ
جسم کے لیے تین بُعد ہین طول و عرض و عمق اور ہر ایک کے لیئے دو طرفین ہین
اور دو کو جب تین مین ضرب دینگے تو حاصل ضرب چھ ہونگے اور وہ فوق
اور تحت و یمین و یسار و خلف و قدام ہین ان قسمون مین سے طبعی
صرف تحت و فوق ہین اور باقی غیر طبعی ہین۔ اور اعتماد بھی چھ قسمون مین
منقسم ہوتا ہی میل فوقی اور میل تحتی طبعی ہین اور باقی غیر طبعی ہین کیونکہ
جسم جب اپنے حیز مین حاصل ہو گا تو ساکن ہو گا اور اگر اوسمین میل ہو گا تو

نہ ساکن ہوگا۔ اگر کوئی اعتراض کرے کہ ہم اسبات کو اعتماد طبعی مین منع کرتے ہین کیونکہ جائز ہی کہ سکون کسی عارض کی وجہ سے پیدا ہوگیا ہو نہ اس سبب سے کہ اوسمین میل نہین ہی۔ اس اعتراض کا یہ جواب دیا جاویگا کہ جسم اگر اپنے حیز مین پہونچ جاویگا جو اوسکے لیے طبعی ہی تو اوسمین میل غیر کی طرف نہ ہوگا ورنہ یہ بات لازم آویگی کہ کوئی شے جسکے بالطبع طالب ہو اوسی سے اپنی طبیعت سے ہارب بھی ہو اور اسکا محال ہونا بدیہی ہی اور اگر جسم اپنے حیز کی طرف مائل ہوگا حالانکہ وہ حیز مین موجود ہی تو یہ تحصیل حاصل ہی اور وہ بھی محال ہی۔

بحث تالیف

تالیف وہ عرض ہی جو دو محل سے مخصوص ہو اور جسکا اقتضا یہ ہو کہ اجزاء کے جدا ہونے مین دشواری ہو یا سہولت ہو ابوہاشم اور شیخ ابوجعفر طوسی نے اوسکو ثابت کیا ہی کیونکہ بعض اجسام ایسے ہین جنکے اجزاء کا جدا ہونا موجب صعوبت ہی جیسے لوہا ہی اور بعض ایسے ہین کہ جنکی جدائی سہل ہی جیسے پانی یا تیل کیونکہ اگر اوسکا اتصاف ایسی عرض سے نہوتا جو صعوبت کا مقتضی ہی تو یہ جسم اپنے غیر کے بہ نسبت اس صفت کے ساتھ اولی نہ ہوتا۔

بحث عرض واحد دو محلون مین

محققین نے وجود عرض واحد کو دو محلون مین محال جانا ہی جس طرح جسم واحد کا وجود دو محلون مین محال ہی اور حکماء نے اس طرح جائز جانا ہی کہ ایک عرض

ایک محل ہین برسبیل تقسیم موجود ہو سکتا ہی جیسے وہ وحدت جو عشرہ سے قائم ہی
اور وہ تربیع جو اضلاع اربعہ سے قائم ہے جو سطح سے محیط ہی اور مثل اوس
حیات کے جو جسم سے قائم ہی حالانکہ وہ جسم اعضاے مختلفہ سے منقسم ہی اور
کہا گیا ہی کہ یہ عرض واحد ہی جو محل واحد سے قائم ہی مگر وہ منقسم ہی۔

بحث بقاء جوہر

جبائیین کا مذہب یہ ہی کہ جواہر باقی ہین کیونکہ اونکا عدم نہ تو اونکی ذات
کی وجہ سے ہوگا اسلیئے کہ اگر ذات کی وجہ سے اونکا عدم ہوتا تو لازم آتا کہ
جواہر ممتنع ہوتے اور جب ممتنع ہوتے تو پائے نہ جاتے حالانکہ وہ موجود ہین
اور نہ اونکا عدم فاعل کی وجہ سے ہی کیونکہ فاعل کی شان سے یہ ہی
کہ وہ تاثیر کرے نہ یہ کہ تاثیر نہ کرے اور اس سبب سے بھی اوسکا عدم نہین ہی
کہ اوسکا کوئی موثر نہین ہی کیونکہ جو باقی ہی اوسکو فاعل کی ضرورت نہین
اور نہ عدم اونکا انتفاء شرط کے سبب سے ہی کیونکہ شرط دو حال سے خالی نہین ہی
یا جوہر ہوگی یا عرض ہوگی اگر شرط جوہر ہوگی تو ترجیح بلا مرجح لازم
آویگی کیونکہ جوہر جوہریت مین سب برابر ہین پھر ایک کو دوسرے
کی طرف احتیاج کی کوئی وجہ نہین ہی اور اگر شرط عرض ہوگی تو دور لازم
آویگا کیونکہ عرض جوہر کے وجود سے مشروط ہی پس اگر عرض شرط ہو تو
دور لازم آویگا پس اب یہی امر باقی رہا کہ جواہر کا عدم ضد کے طاری

ہونے سے ہوتا ہی اور یہ ضد وہ عرض ہی جسکو فنا کہتے ہین جسوقت خدا اوسی
پیدا کر دیتا ہی جواہر معدوم ہوجاتی ہین اور فنا کوئی امر باقی نہین ورنہ وہ بھی
محتاج کسی طریان ضد کا ہو پھر اسی طرح اوسکے ضد مین کلام ہوگا یہانتک
کہ یہ سلسلہ تسلسل کا مستلزم ہوگا اور وہ محال ہی اور یہ کسی محل مین بھی نہین
کیونکہ ضد اپنی کسی ضد کے ساتھ جمع نہین ہوسکتی پھر جبائیین مین اختلاف
ہوا ہی ابوعلی نے یہ مسلک اختیار کیا ہی کہ جتنے عدد جواہر کے ہونگے اوتنی
تعداد فنا کی بھی ہوگی اور ابوہاشم نے کہا ہی کہ فنا واحد سب جواہر کے معدوم
کرنے کے لیے کافی ہی واضح ہو کہ یہ مقدمات مذکورہ سب کے سب ممنوع ہین اولاً
اسوجہ سے کہ ممکن ہی کہ عدم جواہر کا فاعل ہی کی طرف مستند ہو جس طرح ایجاد
فاعل کی طرف مستند ہی اوسی طرح اِعدام بھی مستند ہو۔ دوسرے اِس
سبب سے کہ یہ بدیہی ہی کہ ایسے عرض کا وجود ہی ناممکن ہی جو کسی محل مین نہو
تیسرے اس جہت سے کہ فنا کا عدم آن ثانی مین اگر کسی ضد کی وجہ سے ہوا ہی
تو تسلسل لازم آویگا جیسا کہ اوسکی تقریر کی طرف سابق مین اشارہ ہوا ہی
اور اگر اوسکی ذات خود موجب عدم ہی تو ممتنع ہوگی پھر اسوقت مین اُسکا
وجود کہان ممکن ہی۔ چوتھے اسلیے کہ دونون کا ضد ہونا مسلم ہی تو حکم دونون کا
مساوی ہوگا اور کسی کو اولویت نہوگی پس ایک دوسرے کی مانع ہوگی
ورنہ وہ ضدین نہونگے۔

بحث حیات

حیات وہ عرض ہی جو ایسے جسم مین حلول کرتا ہی جو خاص ترکیب سے بعد تاثیر اور تاثر اجزاء کی بنا ہے۔ اور اوسکے احکام سے یہ ہی کہ حس و حرکت اور علم و قدرت اوسکے سبب سے صحیح ہو اس مقام پر کئی فائدہ ہین اور اون کا ذکر مناسب ہی۔

فائدہ اول یہ ہی کہ بعض متقدمین نے یہ مذہب اختیار کیا ہی کہ حیات اعتدال مزاج کا نام ہی۔ اور بعض کہتے ہین کہ حیات قوت حس و حرکت سے ایک تعبیر ہے۔ حکیم نصیر الدین محقق طوسی نے کہا ہی کہ یہ نقل جو متقدمین سے حیات کے بارہ مین کی گئی ہی یہ صحیح نہین ہی کیونکہ اعتدال مزاج عین حیات نہین ہی بلکہ شرط حیات ہی اور جو شے کسی شے سے مشروط ہوتی ہے وہ مشروط کی غیر ہوتی ہی اسی طرح قول ثانی مین بھی کلام ہی کیونکہ قوت حس و حرکت حیات معتدل کے آثار مین سے ایک اثر ہی پس یہ وجود قوت حیات سے متاخر ہوگی اور جو شے متاخر ہوگی وہ شے متقدم کی عین نہین ہو سکتی۔ محقق نے حیات کی تعریف یہ کی ہی کہ حیات وہ صفت ہی جو حس و حرکت کی مقتضی ہی اور اعتدال مزاج سے مشروط ہی مگر یہ صفت ہماری حیات کی ہی حیات جناب باری عز اسمہ کی ہماری حیات کی قسم سے نہین ہی کیونکہ اوسمین مزاج کا پایا جانا محال ہی اور اسی طرح حس و حرکت کا پایا جانا بھی

اوس مین ناممکن ہی اور اعتدال مزاج سے یہ مقصود ہی کہ کسی موضوع کے لیئے ایسا مزاج ہو جو اوسکی نوع کے لیئے شایان ہو۔

فائدہ دوسرا یہ ہے کہ متکلمین نے اسبات پر استدلال کیا ہے کہ حیات موجود ہی اور قدرت و علم پر زائد ہی وہ استدلال یہ ہی کہ اگر ذات ایسے امر سے متصف نہ ہو جو اسبات کو چاہتا ہو کہ علم و قدرت اوسکے لیئے صحیح ہو تو یہ ذات جمادات سے اس صحت علم و قدرت کی بہ نسبت اولی نہوگی کیونکہ جتنے جسم ہین جسمیت مین سب مشترک ہین اور اسی طرح ترکیب مین بھی اشتراک ہی پس وہ صفت جو صحت علم و قدرت کے تصحیح کرتی ہی وہ حیات ہی۔

فائدہ تیسرا یہ ہی کہ اس امر مین اختلاف ہی کہ حیات جسم کے وجود سے مشروط ہی یا نہین حکماء محققین اور معتزلہ نے یہ مسلک اختیار کیا ہی کہ جسم کا وجود حیات کے لیئے ضروری ہی کیونکہ اعتدال مزاج حیات کی شرط ہی اور یہ جبھی پایا جاویگا جب عناصر سے جسم مرکب موجود ہو۔ اور اشاعرہ اسبات کے قائل ہین کہ حیات جسم سے مشروط نہین ہے اونھون نے اسبات کو جائز رکھا ہی کہ حیات جوہر فرد سے قائم ہو۔

فائدہ چوتھا یہ ہی کہ حیات روح کی محتاج ہی اور یہ امر ظاہر ہے۔ حکماء نے روح طبیعی کی تفسیر یہ کی ہی کہ ارواح اجسام لطیفہ ہین جو اخلاط بخاریہ سے پیدا ہوتے ہین اور اون کون مین سرایت کرتے ہین جو دل کے

پیدا ہوئی ہین انھین رگون کا نام شرائین ہی۔ اور بعض معتزلہ نے روح کی تفسیر یہ کی ہی کہ وہ ہوائے رقیق ہی جو ایک قسم کی برودت کے ساتھ مخصوص ہی اور جہان سانسین آتی جاتی ہین وہین وہ بھی آتے جاتے ہے۔

ابوہاشم نے حیات کی احتیاج روح کی طرف اس طرح ثابت کی ہے کہ اگر روح نہ ہو تو نفس پر موت کا طاری ہونا ممنوع ہو۔

اور اکثر معتزلہ نے اسبات کی شرط کی ہی کہ حیات کے لیئے روح مع رطوبت ضروری ہی جیسے خون اور اسی سببسے جب خون نکل جاتا ہی تو حیوان فوراً مرجاتا ہی اور بعض حکمانے حیات کے لیئے ایک قسم کی حرارت شرط جانی ہی۔

پانچوان فائدہ یہ ہی کہ محققین کا مسلک یہ ہی کہ موت اور حیات مین جو تقابل پایا جاتا ہی وہ تقابل عدم وملکہ ہی اونھون نے موت کی تفسیر یہ کی ہی کہ وہ عدم حیات کا نام ہی جو ایسے محل مین ہو جو حیات سے متصف تھا اور یہ بھی کہا گیا ہی کہ موت عدم حیات اوس شئے سے ہے جسکی شان سے یہ امر ہو کہ وہ زندہ ہو پس نطفہ بنا بر تعریف ثانی کے میت قرار پاویگا اور ابوعلی جبائی اور ابوالحسن کعبی کا یہ مذہب ہے کہ موت اور حیات دونون ضد ہین اون دونون نے موت کو بھی صفت وجودی قرار دیا ہی اونکا استدلال اس امر مین اوس آیہ سے ہی جسمین باریتعالیٰ نے

فرمایا ہی اَلَّذِیْ خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَیٰوۃَ کیونکہ خلق اسبات کو چاہتی ہی
کہ ایجاد ہو اور یہ استدلال ضعیف ہی کیونکہ لغت مین خلق کے معنے
تقدیر کے ہین اور تقدیر جس طرح وجودی کے لیئے ہوتی ہی اوسی طرح عدمی
کے لیئے بھی ہوتی ہی۔

بحث قدرت

قدرت بھی ایک عرض ہی اس مبحث مین کئی مسئلہ ہین۔
اوّل یہ کہ قدرت ایک ایسی صفت ہی جسکے اعتبار سے حیوان داعی
کے تبعیت کی وجہ سے جب چاہے کسی فعل کو عمل مین لاوے اور داعی کے
نہ ہونے کے سبب سے جب چاہے ترک کرے۔

ثبوت قدرت پر دلیل یہ ہی کہ جتنے جسم ہین وہ سب جسمیت مین متفق ہین
اور وہ افعال جو اون سے صادر ہوتے ہین اون مین مختلف ہین اور
ممیز بھی صفت قدرت ہی کیونکہ اوس شخص کی حرکت مین جو قدرت رکھتا ہی
اور اوس شخص کی حرکت مین جو قدرت نہین رکھتا ہی یہی فرق ہی مثلاً
ہم جانتے ہین کہ رعشہ کی حرکت انسان کا اختیاری فعل نہین ہی کیونکہ اوسکو
انسان اپنے اختیار سے ترک نہین کرسکتا ہی اور اپنے ارادہ سے جو اپنے
کسی عضو کو حرکت دیتا ہی اوسکو ترک کرسکتا ہے اسی طرح بلندی پر سے
گر پڑنے مین اور اپنے ارادہ سے اوتر آنے مین فرق ہی اور فعل قدرت

اور طبیعت موثر کے اثر مین یہ فرق ہی کہ صاحب قدرت کو شعور اپنے فعل کا
ہوتا ہی اور طبیعت مؤثر کو اپنے اثر کا شعور نہین ہوتا ہی اور قادر اور موجب
مین یہ فرق ہی کہ قادر اپنے فعل کے ترک سے مجبور نہین ہوتا اور موجب
اپنے فعل پر مجبور رہوتا ہے مثلاً انسان حرکت پر قادر ہے چاہے
حرکت کرے چاہے حرکت نہ کرے مگر آگ جلانے کے ترک پر قادر نہین ہی۔
دوسرا مسئلہ یہ ہی کہ اس امر مین عقلار مین اختلاف ہی کہ قدرت مین
جب داعی ملجائے تو آیا فعل واجب ہوجاتا ہی یا نہین۔ ابو الحسن بصری
اور محققین اس بات کے قائل ہین کہ اس حالت مین فعل واجب ہوجاتا ہی
اور یہ بھی اون لوگون کا مسلمہ ہے کہ ایسا وجوب فعل منافی اختیار نہین ہی
کیونکہ اختیار سے مراد فعل کا داعی کے تابع ہونا ہی اور قدرت کی نسبت
فعل و ترک کی جانب مساوی ہی یعنی عدم اور وجود فعل دونون کی طرف
قدرت کی یکسان استناد ہی اور جب داعی و ارادہ کے سبب سے قدرت کا اثر
واجب ہوتا ہی تو اضطرار کی کوئی وجہ نہین ہی بلکہ یہ عین اختیار ہے اور اکثر
معتزلہ نے امر ثانی کو اختیار کیا ہی محمود خوارزمی کا مسلک یہ ہے کہ فعل
ایسی حالت مین واجب الوقوع نہین ہوتا بلکہ ترک سے اولیٰ ہوتا ہی۔
تیسرا مسئلہ یہ ہی کہ اس باب مین اختلاف ہی کہ آیا قدرت فعل پر
مقدم ہوتی ہی باین معنی کہ ذات قادر قبل وقوع فعل قدرت سے متصف

ہوتی ہی یا نہین۔معتزلہ اور حکماء اور محققین کا مذہب یہ ہی کہ قبل فعل قادر کو
فعل پر قدرت حاصل ہوتی ہی۔اور اشاعرہ کہتے ہین کہ قبل فعل قادر کو
فعل پر قدرت نہین ہوتی ہی اور یہ باطل ہی کیونکہ جب ہم کھڑے ہوتے ہین
تو یقیناً ہم اسبات کو جانتے ہین کہ ہم بیٹھ سکتے ہین اور یہ بدیہی امر ہی اسکا
انکار صریح مکابرہ ہی۔دوسری دلیل یہ ہی کہ اگر قدرت فعل پر مقدم نہ ہو
تو تکلیف مالایطاق لازم آویگی اور وہ محال ہی بیان اوسکا یہ ہی کہ کافر
حال کفر مین بالفعل ایمان کا مکلف ہی اور حال کفر زمان فعل نہین ہی
بلکہ زمان فعل پر مقدم ہی پس اگر اس حال مین کافر ایمان پر قادر نہ ہو
تو اوسکو تکلیف دینا اوسوقت مین ہی جب وہ عاجز ہو اور یہی تکلیف
مالایطاق ہی اور وہ خدا سے جو حکیم ہی محال ہی۔اشاعرہ کی حجت
یہ ہی کہ قدرت اگر فعل پر مقدم ہو تو باقی ہوگی اور بقاء عرض ہے
پس لازم آتا ہی کہ عرض کا قیام عرض سے ہو اور یہ محال ہی۔جواب اوسکا یہ ہی
عرض کا عرض سے قیام کا محال ہونا ممنوع ہی جیسا کہ بیان ہوچکا ہی۔
چوتھا مسئلہ یہ ہی کہ یہ امر بھی مختلف فیہ ہی کہ آیا قدرت ضدین سے
متعلق ہوتی ہی یا نہین معتزلہ اور حکماء اور محققین امر اول کے قائل ہین
اور یہی حق ہی کیونکہ یہ امر بدیہی ہی کہ ہم فعل پر قادر ہین اور اوس کے
ترک پر بھی ہم قادر ہین اور یہی فرق موجب اور قادر مین ہے کیونکہ

قادر سے فعل و ترک دونون ممکن ہین اور وہ ضدین ہین اور موجب فعل و ترک پر
قادر نہین ہی پس قدرت ضدین سے ضرور متعلق ہو گی اور اشاعرہ قول
ثانی کے قائل ہین کیونکہ قدرت اونکے نزدیک فعل پر مقدم نہین ہوتی بلکہ
مقارن فعل ہوتی ہی تو اوسی کے ساتھ مخصوص ہو گی جس کے مقارن ہو گی
اور غیر سے اوسکا تعلق متصور نہو گا اور یہ قول اشاعرہ کا فاسد ہی جیسا کہ بیان ہو چکا ہی۔

بحث عجز

عجز مین بھی اختلاف ہے۔ اشاعرہ اس بات کے قائل ہین
کہ عجز صفت وجودی ہے پس عجز و قدرت مین مقابلہ ضدین ہی۔
اور محققین حکماء اور معتزلہ اسکے قائل ہین کہ عجز عدم قدرت ہی کیونکہ قادر
کی تعریف اونھون نے یہ کی ہی کہ قادر اوسی کو کہین گے جسکی شان سے
قدرت ہو مثلاً حیوان کہ اوس مین اسباب و آلات قدرت موجود ہین
پس جمادات کو عاجز نہ کہین گے اگرچہ وہ قادر بھی نہین ہین کیونکہ اونکی
شان سے قدرت نہین ہی اس بنا پر قدرت و عجز مین تقابل عدم و ملکہ ہو گا۔

بحث اعتقاد

اعتقاد ایک امر وجدانی ہی پس اوسکی تعریف کی حاجت نہین ہی یہ اعتقاد
اگر جازم مطابق واقع اور ثابت ہو تو وہ علم و یقین ہی اور اگر ثابت
نہو تو وہ اعتقاد مقلد ہے کیونکہ ایسا اعتقاد ظنی ہوتا ہی اس لیے کہ جسکی

تقلید کی گئی ہو ممکن ہی کہ اوسنے خطا کی ہو اور اگر اعتقاد مطابق واقع نہو تو وہ جہل مرکب ہی اور مراد جازم سے یہ ہی کہ عقل اوسکے مخالف کو تجویز ہی نہ کرے اور شک اور وہم کو اوس مین دخل ہی نہ ہو سکے اور ثابت سے مراد یہ ہی کہ اوس اعتقاد کا زوال ممتنع ہو مثلاً علت کسی شئے کی موجود ہی پس اگر کوئی شخص کہے کہ معلول موجود نہین ہی تو عقل اوسکو تجویز ہی نہ کریگی اور مطابق واقع سے مراد یہ ہی کہ جس حیثیت سے وہ شئے واقع مین موجود ہی اوسی کے مطابق اعتقاد ہو ورنہ وہ جہل ہوگا اور بعض حکمار نے اعتقاد کی تقسیم اس طرح کی ہی کہ ایک اعتقاد جازم ہی اور ایک غیر جازم ہی غیر جازم ظن ہی اور بعض نے غیر جازم کی تقسیم بھی کی ہی وہ کہتے ہین کہ جب دونون جہتین نفی اور ثبوت کے برابر ہون تو وہ شک ہی اور جس طرف ترجیح ہو وہ ظن ہے اور جو طرف مرجوح ہے وہ وہم ہی۔

بحث علم

علم یا ضروری ہی یا کسبی ہی علم ضروری کی چھ قسمین ہین ایک وہ جنین سے اولیات ہین اور وہ ایسے قضیہ ہین کہ جن مین تصور طرفین (یعنے محکوم اور محکوم علیہ) سے حکم کرنا کافی ہو جس طرح یہ حکم ہی کہ کل اپنے جزو سے بڑا ہوتا ہی دوسری قسم اون مین سے محسوسات ہین اور وہ ایسے قضیہ ہین جنمین عقل حس ظاہری کی مدد سے حکم کرتی ہی جس طرح اثبات کا علم

حاصل ہی کہ آگ گرم ہی اور آفتاب چمکتا ہی یا حس باطن کی مدد سے
عقل وسپیر حکم کرتی ہے جس طرح تشنگی اور سیرابی کا علم ہی۔ تیسری قسم
اون مین سے مجربات ہین اور وہ ایسے قضیہ ہین جو تکرار مشاہدہ کے
سبب سے ایسے یقینی ہوگئے ہون کہ عقل اونکی مدد سے حکم کرتی ہے جیسے یہ
حکم کہ زہر قاتل ہی یا سقمونیا مسہل ہی۔ چوتھا علم حدسیات ہی اور وہ ایسے
قضیہ سے عقل کا حکم کرنا ہی جو قوت نفس کی تیزی کے سبب سے اس طرح
پیدا ہو جاوے کہ شک وشبہہ اوس مین نہ باقی رہے جیسے یہ حکم کہ چاند کی
روشنی اوسکی ذاتی نہین ہی بلکہ آفتاب کی روشنی سے ہوتی ہے کیونکہ
چاند کی روشنی اس وجہ سے مختلف ہوتی ہی کہ کبھی وہ آفتاب کے مقابل
ہوتا ہے اور کبھی اوسکے مقابل نہین ہوتا اور جس جس مقدار مین وہ مقابل
ہوتا جاتا ہی اوس مین روشنی ہوتی جاتی ہی اور جس جس مقدار مین اوسکے
مقابل نہین ہوتا اس مقدار سے روشنی زائل ہوتی جاتی ہی پس عقل نے
حدس سے یہ حکم کیا کہ اس مین شک نہین ہی کہ آفتاب کے عکس سے
چاند کی روشنی ہے۔ پانچوین متواترات ہین اور وہ ایسے قضیہ ہین جنکے ساتھ
عقل اس سبب سے حکم کرتی ہی کہ اوسکی اس کثرت سے خبرین ملی ہین کہ عقل
اسبات پر حکم کرتی ہی کہ ایسی خبرون مین کذب پر اتفاق نہین ہوسکتا اور
اس سبب سے نفس ایسے اخبار پر مطمئن ہو جاتا ہی جس طرح دور کے شہرون کے

موجود ہونے کا حکم ہی جن کو کسی شخص نے خود نہین دیکھا ہی مثلاً حکم وجود مکہ و مدینہ و لندن و قسطنطنیہ اور حکم ادعائے نبوت حضرت موسیٰ علیہ السلام و عیسیٰ و محمد اور شجاعت علی مرتضی علیہ السلام و سلطنت سکندر اور سخاوت حاتم ہی اسبات مین اختلاف ہی کہ ان اخبار پر یقین حاصل ہونے کے لیے مخبرون مین کسی مخصوص عدد کی ضرورت ہی یا نہین۔ بعضون نے عدد مخصوص کی ضرورت سمجھی ہی اور عدد مین بھی اختلاف ہی۔ بعضون نے کہا ہی کہ بارہ ہونے چاہییے کیونکہ عدد کثیر یقینی اتنی ہی ہین۔ اور بعضون سے نے بیس کہے ہین اس آیت قرآنی پر نظر کر کے جہان اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے وان یکن عشرون صابرون اور بعضون نے کہا ہی کہ چالیس عدد ہین اس آیت پر نظر کر کے لقد رضی اللہ عن المؤمنین کیونکہ وہ لوگ شمار مین چالیس ہی تھے اور بعضون نے ستر کا اعتبار کیا ہی اس آیت پر نظر کر کے واختار موسیٰ قومہ سبعین رجلا لمیقاتنا اور بعضون نے تین سو تیرہ کا اعتبار کیا ہی کیونکہ اسیقدر عدد اہل بدر کے تھے اور یہ اعتبارات کل کے کل فاسد ہین کیونکہ عدد کو افادہ یقین مین کچھ بھی دخل نہین ہی بلکہ جسوقت عاقل کو یقین حاصل ہو جاتا ہی اسوقت وہ عدد معلوم ہوتا ہی جس سے یقین حاصل ہو جاتا ہی اور بہت سی ایسی تعداد ین ہین جو ایک حالت مین مفید یقین ہوتی ہین اور دوسری حالتمین نہین ہوتین

مین کہتا ہون کہ آیات قرآن مسلمانون پر حجت ہین مگر آیات قرآن سے
یہ کہان ثابت ہوتا ہی کہ اتنی عدد کی خبرین ثبوت مین معتبر ہین صرف
کثرت کے اعتبار سے آیات قرآن سے استدلال کیا گیا ہی مگر صرف
کثرت مفید یقین نہین ہی بلکہ قرائن اور علامات کو حصول یقین مین بہت
دخل ہی مثلاً یہ قرینہ کہ بہت سے لوگ بادشاہ کے تخت نشینی کی خوشی
منا رہے ہین ایسی حالت مین دو تین خبرون سے بلکہ ایک ہی خبر سے
جب مخبر معتمد عاقل ہو اور خوش طبعی اور مزاح کا اوسپر احتمال نہو
یقین اسبات کا حاصل ہوجاویگا کہ بادشاہ تخت نشین ہوا ہے -
چھٹے وہ قضیہ ہین کہ جنکے ساتھ عقل حکم کرتی ہی اوس لازم کے ذریعہ سے
جو کبھی علیحدہ نہین ہوتا اور یہ وہ قضایا کہے جاتے ہین جنکے قیاسات
اون کے ساتھ ہی ساتھ ہین یعنی اون کی دلیلین اونکے ساتھ موجود ہین
جس طرح یہ قول کہ ایک دو کا نصف ہی کیونکہ یہ معلوم ہی کہ ایک ایسا عدد ہی
جس کی طرف دو منقسم ہی اور اوسکے مثل کی طرف بھی انقسام ہی اور جو
عدد ایسا ہو کہ دو متماثل کی طرف تقسیم ہو وہ اون دونون کی دو چند ہوتا ہی
اور وہ دونون اوسکے نصف ہوتے ہین اس امر مین اختلاف ہوا ہی
کہ آیا علم اونھین معلومات مین سے ہی جو تعریف سے غنی ہین یا ایسا نہین ہے
ایک قوم یہ کہتی ہی کہ ہان علم اون مفہومات مین سے ہی جو تعریف اور

حد کے محتاج ہین اور بعضون نے اوسکی یہ تعریف کی ہی کہ وہ معلوم کی
معرفت اوسی طرح ہے کہ جس طرح وہ معلوم ہی مگر یہ تعریف مانع نہین کیونکہ
ظن اور اوس تقلید کو جو مطابق واقع ہو شامل ہی دوسری خرابی اس
تعریف مین یہ ہی کہ اس تعریف مین لفظ معرفت ہی جو علم سے خاص ہی
اور خاص سے تعریف جائز نہین ہی اور اگر معرفت سے معنی علم ہی مقصود ہی
تا کہ تعریف لفظی ہو جب بھی یہ تعریف فاسد ہی کیونکہ تعریف لفظی اشہر سے
ہوا کرتی ہی اور معرفت علم سے زیادہ مشہور نہین ہی تیسری خرابی اس
تعریف مین یہ ہی کہ اس تعریف سے دور لازم آتا ہی کیونکہ اس تعریف مین
لفظ معلوم ہی اور معلوم وہی شے ہی جس سے علم متعلق ہوا ہو پس معلوم کا
جاننا علم کے جاننے پر موقوف ہوگا اور علم کا جاننا معلوم کے جاننے پر
موقوف ہوگا اور یہی دور ہے دوسری تعریف علم کی یہ کی گئی ہے کہ علم
وہ ہی جو اسبات کا مقتضی ہو کہ اوسکی حاصل ہونے سے اطمینان و سکون
نفس ہو جاوے یہ تعریف جہل مرکب سے منقوض ہوتی ہی اور تقلید
جازم سے بھی اس پر نقض وارد ہوتا ہی اور بعض لوگون نے ان دونون میں
جمع کیا ہی اور یہ کہا ہی کہ علم معرفت معلوم کی اوس حیثیت سی ہی جس حیثیت سے
معلوم واقع مین ہی اور ساتھ اوسکے وہ مقتضی سکون نفس ہو قید اول سے
جہل مرکب خارج ہوا اور قید ثانی سے ظن خارج ہوگیا اس تعریف مین بھی

نظر کی گئی ہی کیونکہ یہ تقلید سے منقول عنہ ہوتی ہی جو مطابق واقع ہو اور وہ خرابیان جو پہلے مذکور ہوئین کہ تعریف خاص تر ہی اور دوری ہی وہ بھی لازم آتی ہے۔

محققین کے نزدیک حق یہ ہی کہ علم ایک ایسی بدیہی چیز ہے جو تعریف سے غنی دو وجہون کے سبب سے ہی۔ اول وجہ یہ ہی کہ اگر علم کی تعریف کسی شئے سے کی جاوے تو یہ معرف یا علم ہوگا یا علم نہوگا پس اگر علم نہوگا تو تعریف بالمبائن ہوگی اور مبائن سے تعریف کرنا فاسد ہی اور اگر وہ علم ہوگا تو یہ علم یا تصور ہوگا یا تصدیق ہوگا اور وہ دونون علم سے خاص ہین پس تعریف بالاخص ہوگی اور یہ بھی فاسد ہی۔ دوسرے یہ کہ علم صفات وجدانیہ سے ہی پس محتاج تعریف نہوگا وجدانی ہونا اوسکا اس سبب سے ہی کہ وہ انسان جسپر کوئی مسئلہ مخفی ہو بعد اوسکے کہ وہ اوسپر ظاہر ہو جاوے تو وہ اپنے نفس کو ایک ایسی حالت مین پاویگا جو قبل مین نہ تھی اور اسی حالت کا نام علم ہی اور امر ثانی یعنی اوسکا تعریف سے مستغنی ہونا یہ اسوجہ سے ہی کہ وجدانیات ضروریات سے ہوتے ہین پس محتاج نظر و کسب نہونگے اور بعض علمائے فرمایا ہی کہ علم کا وجود اور امتیاز بدیہی ہے لیکن ماہیت اوسکی رسم سے تعریف نہین آسکتی کیونکہ وہ اوس سے مستغنی ہی اور حد سے بھی نہین ہوتی کیونکہ ممتنع ہے اس قول کی توضیح یہ کی گئی ہی

کہ رسم سے مستغنی ہونا تو یہ ہی کہ رسم مفید امتیاز ہوتا ہی اور ہم اسے بیان کر چکے ہین کہ علم کا امتیاز ضروری ہی اور حد کا ممتنع ہونا اسلئے ہی کہ حد اوس چیز کی ہوتی ہی جسکے لیئے جزو ہون اور علم بسیط ہی۔

حکماء نے علم کی حقیقت یہ بیان کی ہی کہ علم ایک صورت ہی جو معلوم سے منتزع ہوتی ہی اور اوسکی مساوی اس حیثیت سے ہوتی ہی کہ اگر وہ ذہن سے خارج کی طرف نکالی جاوے تو بعینہ معلوم ہے کی سی صورت ہوا ونھون نے اپنے دعوی پر یہ حجت پیش کی ہی کہ ہم بہت سی اون چیزون پر علم کرتے ہین جنکا وجود خارج مین نہین ہی اور اگر وہ ذہن مین قائم نہوتین تو عدم محض ہوتین اور اونکی طرف اضافت محال ہوتی پس ثابت ہوا کہ علم صورت مطابق معلوم فی الذہن ہی۔

حکماء پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ اگر علم صورت معلوم کا عالم مین حاصل ہوجانا ہی تو لازم آتا ہی کہ وہ دیوار جو سیاہ ہو وہ عالم ہو کیونکہ سیاہی کی صورت اوس مین حاصل ہی اور جب لازم کا فساد ظاہر ہے تو ملزوم بھی فاسد ہی بعض محققین نے اسکا یہ جواب دیا ہی کہ وہ چیزین جن مین مثالی صورت قائم ہو اوسکو یہ امر لازم نہین کہ وہ عالم بھی ہو بلکہ یہ جب ہی ہوگا جب وسمین صفت عالمیۃ کی قابلیت بھی ہو اور دیوار ظاہر ہی کہ اوس کے قابل نہین ہے۔ اور ایک قوم کی رائے یہ ہی کہ علم عالم اور معلوم کے

درمیان مین اضافت ہی۔ اس پر یہ اعتراض ہوتا ہی کہ عالم کو اپنے نفس کا بھی علم ہوتا ہے اور اضافت اس امر کی مستلزم ہی کہ مضاف اور مضاف الیہ مین غیریت ہو۔
اِس اعتراض کا یہ جواب دیا گیا ہی کہ اضافت کے لیئے اعتباری تغایر کافی ہی۔ اور علامۂ حلّی کا یہ مذہب ہی کہ علم وہ صفت حقیقیہ ہے جو خود اضافت نہین ہی بلکہ اوسے اضافت لازم ہی کیونکہ اضافت ایک امر اعتباری ہی اور علم اون صفات سے ہے جو خارج مین محقق ہے اور نفس سے قایم ہے مگر ہان یہ ضرور ہی کہ جب تک اوسے غیر کی طرف مضاف نہ کرین تعقل علم کا ممکن نہین ہی کیونکہ علم کسی چیز ہی کا ہوتا ہے مگر یہ اضافت نہ تو مفہوم علم مین داخل ہی اور نہ اوسکا عین مفہوم ہی بلکہ اوسکا لازم ہی اس امر مین کوئی اختلاف نہین کہ علم امور وجودیہ سے متعلق ہوتا ہی لیکن وہ امور جو عدمی ہین وہ دو حال سے خالی نہین یا تو وہ موجود ہوکر معدوم ہوئے ہین یا معدوم بعدم مطلق ہین قسم اول سے بھی تعلق علم بلاخلاف جائز ہی مگر قسم ثانی مین اختلاف ہی۔ ایک قوم اس امر کی طرف مائل ہی کہ ہم اوسے نہین جانتے کیونکہ علم یا صورت ہی اور یہ امر اثبات پر موقوف ہی کہ صاحب صورت کا وجود ہو۔ اور یا وہ اضافت ہی پس اسوقت مین وہ متضائفین کے وجود پر موقوف ہی

اور عدم موجود نہین پس علم اوس سے متعلق نہ ہوگا۔
جواب اس حجت کا یہ دیا گیا ہی کہ وہ ذہن مین موجود ہی پس اضافت کا تعلق اوس سے صحیح ہے مثلاً ہم یقیناً اس بات کو جانتے ہین کہ کل آفتاب مشرق سے طلوع کریگا حالانکہ اسوقت وہ موجود نہین ہی۔

بحث ظن

قبل مین یہ امر معلوم ہوچکا ہی کہ ظن اعتقاد کی ایک نوع ہی اس امر مین بوعلی اور اوسکے تابعین سے نزاع کی ہی اونھون نے ظن کو یہ سمجھا ہے کہ وہ اعتقاد کی غیر ایک جنس ہی اونھون نے اعتقاد کو جازم سے مخصوص جانا ہی۔ بعض علما نے ظن کی تعریف وتفسیر یہ کی ہی کہ وہ دو احتمالون مین سے ایک احتمال کی دوسرے پر ترجیح دینا ہی مگر وہ اس طرح کی ترجیح ہوگی جو مانع نقیض نہ ہوگی پس اگر وہ مطابق واقع ہی تو ظن صادق ہی ورنہ ظن کاذب ہی

بحث عقل

عقل انسانی کی حقیقت مین اختلاف ہی بعض کے نزدیک وہ عین نفس ناطقہ انسان ہے جسکی جانب انسان لفظ (مین) سے اشارہ کرتا ہے۔ اور بعض کے نزدیک عقل نفس ناطقہ کا آلہ ہے اور عقل کا اطلاق باعتبار اوسکی قوت استعداد اور باعتبار اوسکے اوس

قوت حصول بالفعل کی بھی ہوتا ہی جو اوسکو مشاہدات اور تجربون سے
علوم حاصل ہوتے ہین جیسا کہ جناب امیر المؤمنین علی مرتضیٰ علیہ التحیۃ
والثنا نے فرمایا ہی رائیت العقل عقلین فمطبوع ومسموع لاینفع مسموع
اذا لم یک مطبوع کما لا تنفع الشمس وضوء العین ممنوع
یعنے عقلین دو ہین ایک طبعی اور دوسرہ جو تجربہ سے حاصل ہوتی ہی
اور وہ عقل جو تجربہ سے حاصل ہوتی ہی اوس سے فائدہ بدون اوس
عقل کے نہین ہوتا جو انسان کی طبعی عقل ہی جس طرح آفتاب کی روشنی
سے اوسوقت فائدہ نہین ہوتا جب آنکھ آفتاب کی شعاع سے ممنوع
ومحجوب ہو حکمانے ان قوتون کے اعتبار سے عقل کی تقسیم اس بیان سے
کی ہی کہ عقل باعتبار قوای نفس دو اعتبار پر منقسم ہی ایک اوسکی تاثیر کے اعتبار سے
اور دوسرہ یہ ہی کہ وہ مبادی عالیہ سے فیض حاصل کرتی ہی اور اثر پذیر ہوتی ہی
جیسے آفتاب سے بصارت کو فیض پہونچتا ہی تاکہ تعقلات سے وہ کامل
ہو سکے یہ قوت عقل نظری سے موسوم ہی دوسرا باعتبار اسکے کہ وہ بدن مین
اپنے جوہر کی تکمیل کے لیے تاثیر اختیار کرتی ہی اور بدن جبکہ تحصیل علم وعمل کے لیے
اوسکا آلہ ہی تو اوس سے تکمیل نفس بذریعہ علم وعمل ہوتی ہی جس سے انسان امور
متعلق معاش ومعاد کا سرانجام کرتا ہی یہ قوت عقل عملی کے نام سے موسوم ہی
اور عقل نظری اور عقل عملی ہر ایک کے چار مرتبہ ہین مراتب عقل نظری یہ ہین

اول عقل ہیولانی اور اوس سے مراد استعداد محض ہی جیساکہ بچونکو استعداد وقابلیت ہوتی ہی اور عقل ہیولانی نام بھی اوسکا اسی لئے ہی کہ جس طرح ہیولائے اولی مادہ صورتون کا قابل ہی اور بالفعل اوسمین کوئی صورت نہین ہی مگر اوسمین قوت ہر ایک صورت کے قبول کرنے کی ہی جیسے موم سے مُدَوَّر اور مستطیل اور مخروطی شکلین بن سکتی ہین اسی طرح اس عقل ہیولانی مین جسکی تشبیہ بچہ کی عقل سے دیجا سکتی ہی اوسمین بالفعل کوئی صورت نہین ہی بلکہ بالقوہ اوسمین سب علمی صورتون کے قبول کرنیکی قوت ہے اور **دوسرا** مرتبہ اوسکا عقل بالملکہ سے موسوم ہی اوس سے مراد وہ عقل ہی کہ علم ضروریات حاصل ہوجاوے اور اون کا علم ایسا راسخ ومستحکم ہوجاوے کہ نظریات کی جانب انتقال کی اوسمین استعداد ہوجاوے مثلاً اس بات کا علم باستحکام انسان کو ہوجاوے کہ ایک شئ دو مکانونمین ایک وقت مین نہین ہوسکتی **تیسرا** مرتبہ عقل بالفعل ہی اور مراد بالفعل سے قریب فعل ہی اور اوس سے مراد یہ ہی کہ انسان کو بالفعل ایسی عقل ہوجاوے کہ جب وہ چاہے بلازحمت وکسب جدید اوسکو حاضر کرسکے مثلاً کوئی شخص علم کتابت حاصل کرچکا ہو پس جب چاہے لکھنے لگے **چوتھا** مرتبہ عقل مستفاد سے موسوم ہی اور اوس سے مراد یہ ہے کہ تمام موجودات کی صورتین مشاہدہ مین بالفعل حاصل ہون جیساکہ مجردات کا علم ہے اور مرتبہ انسان کو بعد موت حاصل ہوگا جب تمام مادون کے

حجاب سے وہ علاحدہ ہوجاویگا اور اشغال نفس متعلق انتظام بدن اور
اشغال حسّی سے نفس کو بالکل فراغت حاصل ہوجاویگی اور اس امر کی نسبت کہ
کیا یہ ممکن ہی کہ دنیا کی زندگی مین کسی شخص کو عقل مستفاد کا درجہ کسی وقت
حاصل ہوجاوے کہا گیا ہی کہ بعض نفوس مثل نفوس انبیاء و اولیاء اللہ کے لئے
زندگی دنیا مین یہ ممکن ہی کہ کسی وقت ایک لمحہ کے لیے اونکو مثل بجلی کی
چمک کے یہ درجہ حاصل ہو کیونکہ اگرچہ وہ اس حجاب جسمانی مین ہین مگر وہ
اس صفت سے مجردات مین داخل ہین کہ اشغال عالم محسوس سے اون کا
نفس فارغ ہوکر عالم عقلی کی جانب متوجہ ہوسکتا ہی جو حواس کے اعتبار سے
عالم غیب ہی - اس بیان سے ظاہر ہی کہ تین مرتبہ جو اول بیان ہوئی ہین
وہ عقل انسانی کی ترقی کے درمیانی مراتب ہین اور ہر مرتبہ اپنے اعلیٰ
مرتبہ کے حصول کے لئے منزل استعداد ہی اور مرتبہ چہارم مرتبہ کمال ہی
اور مراتب عقل عملی بھی چار ہین - مرتبہ اول عقل عملی یہ ہی کہ شریعت الٰہی
کے موافق عمل کرنے سے انسان کو تہذیب ظاہری حاصل ہوجاوے اور
یہ ہیئت عقل عملی عرف شرع مین عدالت سے موسوم ہوتی ہی - دوسرا مرتبہ
عقل عملی یہ ہی کہ ملکات ردیہ و صفات ذمیمہ سے جو عالم غیب کے اتصال سے
مانع ہین نفس انسان پاک ہوجاوے تیسرا مرتبہ عقل عملی یہ ہی کہ بعد
اتصال عالم غیب نفس کو اوس عالم سے ایسا ربط دائمی ہوجاوے

جس سے عالم جسمانی مادی انسان کی نظر مین بے حقیقت و ناچیز ہوجاوی
یہ تینون مراتب بھی مراتب ترقی و استعداد باعتبار اپنے اعلی مرتبہ کے ہین
اور چوتھا مرتبہ کمال مرتبہ انسانی ہی اور وہ یہ ہی کہ بعد حصول ملکہ ربط و انس
عالم غیب ملاحظہ کمالات الٰہی مین انسان ایسا مستغرق و محو ہوجاوے کہ تمام
موجودات عالم کو وجود ذیجود حضرت واجب الوجود سے فائض و مستفیض پاوے
اور تمام کمالات کو کمال حضرت کامل بالذات کی مقابل مین اسقدر ناچیز
مضمحل سمجھے کہ عالم کے تمام اشیاء کو ایک نمود بے بود اور عارضی وجود
سے متصف پاوے شرع اسلام مین یہ اعلی مرتبہ عدالت عصمت سے موسوم ہوتا ہی
اور وہ انبیا اور ائمہ کے لئے ثابت ہی

بحث عقل موجب تکلیف

اس امر مین اختلاف نہین ہی کہ عقل موجب تکلیف ہے اسلئے کہ عاقل ہی
بد افعال کے سبب سے مستوجب مذمت و سزا اور نیک افعال کی جہت سی مستحق
مدح و جزا دنیا مین عقلاء کے نزدیک ہوتا ہی اور خدا کی جانب سے بھی عاقل ہی
مستوجب سزا اور جزا ہوتا ہی کیونکہ مجنون و ساہی و نائم و ناسمجھ اطفال اور
اشخاص مسلوب الحواس اور بہائم نہ دنیا مین مستحق جزا و سزا سمجھے جاتے ہین نہ
آخرت مین مستوجب سزا و جزا خدا سے ہوتے ہین یہ عقل ایک قوت ہی جو
انسان کی طبیعت مین ہی اور اسکے لیئے علم ضروریات اور آلات کی سلامتی

کے ساتھ لازم ہی جن آلات پر علوم ضروری کا حصول موقوف ہی قید سلامی
آلات اسلیئے ہی کہ نائم عاقل ہی مگر علم اوسکو نوم کی حالت مین نہین ہے اسلیئے
ظاہر ہوا کہ علم عقل کی ماہیت کو لازم نہین ہی شیخ ابو الحسن اشعری کی راے مین
یہ عقل علم بعض ضروریات ہی اور وہ عقل بالملکہ سے موسوم ہی اور قاضی باقلانی
کے نزدیک یہ عقل وہ علم ہی جو معمول وعادت سے انسان کو ہوجاتا ہی کہ یہ
امور واجب ہین اور یہ امور ناممکن ہین کہا گیا ہی کہ یہ تو تصریح وتشریح کلام شیخ
ابو الحسن اشعری کی ہی اسلیئے کہ معنی ایک ہین مگر عبارت مختلف ہی اور معتزلہ نے
اوسکی تفسیر مین اسقدر اور زیادہ کیا ہی کہ عقل علم بہ حُسن حسن اور بہ قُبح قبیح ہے
کیونکہ اونکے نزدیک حسن وقبح عقلی ہے اور وہ بدیہی ہی شیخ ابو الحسن اشعری
کی حجت یہ ہی کہ اگر عقل غیر علم ہوتی تو جائز ہوتا کہ تصور عقل کا علم سے جدا کر کے
کیا جاتا حالانکہ یہ محال ہی کیونکہ یہ ممتنع ہی کہ عاقل ہو اور اوسکو اصلا علم نہو
یا عالم ہو اور اوسکو اصلا عقل نہ ہو۔ اور عقل علم نظریات نہین ہی کیونکہ علم نظریات
کمال عقل سے مشروط ہی پس علم نظریات دو مرتبہ عقل سے متاخر ہی پس ثابت ہوا
کہ عقل علم بعض ضروریات ہی اور اسکی دلیل کہ کل ضروریات کا علم لازم نہین ہی
یہ ہی کہ عاقل کو بعض ضروریات کا علم نہین ہوتا جب کہ کوئی شرط شرائط علم
بعض ضروریات سے مفقود ہو مثل (اندھی) کے کہ وہ ضوء کا بہ سبب بینائی
نہ ہونے کے تعقل نہین کرسکتا مگر وہ عاقل ہی پس ثابت ہوا کہ عقل علم بعض

ضروریات ہی جواب اسکا یہ دیا گیا ہی کہ ہم یہ نہین تسلیم کرتے کہ اگر عقل غیر علم ہوتی
تو اوسکا علم سے جدا ہو کر تصور ہوتا اور یہ بھی مسلم نہین ہی کہ جب جلے ائی عقل کی
علم سے نہین ہی تو ضرور ہی کہ عقل علم ہو اسلیئے کہ جائز ہی کہ عقل کے لئے
علم لازم ہو عین علم نہ ہو کیونکہ دو غیر چیزونکا باہم لازم ہونا جائز ہے
جس مین مثل علت و معلول کے انفکاک ممتنع ہو۔

بحث نظر

اعراض نفسانیہ مین سے نظر بھی ہی امام فخر الدین رازی نے اوسکی تعریف
یہ کی ہی کہ نظر تصدیقات کا اسلیئے ترتیب دینا ہی کہ اوس سے دوسری تصدیق تک
پہونچین اس تعریف پر یہ ایراد کیا گیا ہی کہ یہ تعریف جامع نہین ہی کیونکہ یہ ترتیب
کبھی تصورات مین بھی پائی جاتی ہی اور بعض نے اوسکی یہ تعریف کی ہی کہ نظر ترتیب
علوم کا نام ہی تاکہ اوسکے ذریعہ سے دوسرے علم تک رسائی ہو یہ تعریف بھی اس
جہت سے فاسد ہی کہ اگر علم سے مراد یقین ہی تو وہ نظر جو مقدمات ظنیہ سے ہوتی ہی وہ
خارج ہو جاویگی پس تعریف جامع نہ رہیگی اور اگر علم بمعنے عام مراد ہی تو تعریف
مین استعمال لفظ مشترک اور مجاز کا ہوگا اور یہ ناجائز ہی۔ بعض علمائنے اسکی
یہ تعریف کی ہی کہ نظر امور ذہنی کی ترتیب دینی کا نام ہی تاکہ دوسرے امر تک
اوسکے ذریعہ سے رسائی ہو جیسے یہ قول کہ عالم متغیر ہی اور ہر متغیر حادث ہی پس
اس سے یہ نتیجہ نکلا کہ عالم حادث ہی یہ مثال یقین کی ہی لیکن ظن کی مثال

جیسے یہ قول کہ یہ ابر تر ہی اور جو ابر تر ہوتا ہی وہ برستا ہی نتیجہ یہہ نکلا کہ یہ ابر برسنے والا ہی اور جہل کی مثال یہ قول ہی کہ عالم مؤثر سے مستغنی ہی اور جو مستغنی مؤثر سے ہی وہ قدیم ہی بس عالم قدیم ہی۔ ترتیب کے دو معنی ہین ایک لغوی اور دوسرے اصطلاحی لغوی معنی اوسکے یہ ہین کہ اشیاء کو اپنے مرتبہ پر رکھنا اور اصطلاحی معنی اوسکے یہ ہین کہ متعدد امور ذہنی کو اونکے مرتبہ پر اس حیثیت سے رکھنا کہ اون مین سے بعض کو بعض سے نسبت تقدم و تاخر ہو اور مراد امور سے ایک سے زیادہ ہی تاکہ اوسکو بھی شامل ہو جاوے جسکے دو مقدمہ ہون اور اوسکو بھی شامل ہو جسکے کئی مقدمہ ہون اور مراد ذہنی سے یہ ہی کہ اون امور کی صورتین ذہن مین حاصل ہون [۱]۔ اور ذہن اوس قوت کا نام ہی جو نفس سے قائم ہے اور اکتساب علوم کے لئے مہیا کی گئی ہی پس ترتیب بمنزلہ جنس ہی جو نظر کو اور اوسکے غیر کو مرکبات سے شامل ہی اور ذہنی کی قید سے وہ ترتیب خارج ہو گئی جو امور خارجی سے ہوتی ہی جیسے اجسام اور اس قید سے کہ اوس سے امر آخر کی طرف رسائی ہوتی ہی وہ شئے خارج ہو گئے جس سے دوسری طرف انتقال نہین ہوتا اور جب کہ ہر مرکب کے لئے چار علتوں کا ہونا ضروری ہی ایک علت مادی دوسری

[۱] میری راے مین یہان بھی یہ قید ضرور ہی کہ اون امور ذہنی کا اس حیثیت سے مراتب تقدم و تاخر مین رکھنا ہی جسکو مطلوب مجہول سے خاص تعلق بھی ہو ورنہ اصطلاح ناقص ہو گی کیونکہ اصطلاح ایسی ہونی چاہیے جسے ثبوت مجہول ہو ۱۲ منہ

علت صوری تیسری علت فاعلی چوتھی علت غائی تو ترتیب سے اس مقام
مین علت صوری کی طرف اشارہ ہی اوسکی مثال خارج مین جیسی تخت کی
صورت ہی اور جب ہر ترتیب کے لئے ترتیب دینے والے کی ضرورت ہی تو یہ اشارہ
علت فاعلی کی جانب ہی اور ہر ترتیب کے لیئے وہ چیزین بھی ضروری ہین
جنمین ترتیب واقع ہو وہ علت مادی ہی جیسے لکڑی تخت کے لئے علت مادی ہی
اور یہ کہنا کہ اوس سے دوسرے امر تک رسائی ہو یہ علت غائی کی طرف اشارہ ہی
جیسے تخت پر بیٹھنا علت غائی ہی اور وہ غرض از ترتیب ہی پس تینون علتون
کی جانب بدلالت مطابقی اور ایک علت کی جانب بدلالت التزامی تصریح
کی گئی ہی اور جب مقدمات اور ترتیب دونون صحیح ہونگے تو نظر بھی صحیح ہوگی
جیسے ہمارا یہ قول کہ عالم ممکن ہی اور جو ممکن ہے وہ محتاج مؤثر ہوتا ہی پس
نتیجہ یہی نکلیگا کہ عالم مؤثر کا محتاج ہی اور اگر ایسا نہ ہو تو نظر فاسد ہوگی
عام اس سے کہ یہ فساد بعض مقدمات مین ہو یا کل مقدمات مین ہو اور مقدمہ وہ
قضیہ ہی جو قیاس کا جزء ہو اور نتیجہ وہ قول ہی جو دلیل سے لازم آتا ہو اور
مقدمہ کبھی ظنی ہوتا ہی اور کبھی یقینی ہوتا ہی اگر سب مقدمہ یقینی ہونگی تو نتیجہ
یقینی ہوگا اور اگر کوئی مقدمہ ظنی ہوگا تو نتیجہ ظنی ہوگا جیسے ہمارا یہ قول کہ
زید رات کو سیر کرتا ہی اور جو رات کو سیر کرتا ہی وہ چور ہی نتیجہ یہ نکلا کہ زید
چور ہی یہ نتیجہ ظنی ہی کیونکہ رات کی سیر سے یہ ضروری نہین ہی کہ چوری بھی کرتا ہو

بحث فائدہ نظر

اس بات کو ہم بیان کرچکے کہ نظر کی صحت جب ہی ہوتی ہی جب مقدمات صحیح ہوں
اور ترتیب صحیح ہو مگر لوگوں نے اسبات میں اختلاف کیا ہی کہ نظر صحیح مفید
علم ہوتی ہی یا نہیں۔ حکماء ہند جو فرقہ سمنیہ سے کتب کلامیہ میں موسوم ہیں
اونکا مذہب یہ منقول ہی کہ وہ کہتے ہیں کہ نظر ہرگز مفید علم نہیں ہوتی۔
اور ایک گروہ مہندسین ہیں سے اس بات کی طرف گئے ہیں کہ نظر الہیات
ہیں مفید علم نہیں ہوتے اونکا گمان یہ ہی کہ الہیات ہیں اولی یا بہتر کہنے
کے سوا یقین نہیں ہوسکتا کیونکہ سوا محسوسات کے کسی شئے پر جزم نہیں ہوسکتا
مہندسین نے ہندسہ وحساب ہیں افادہ علم کو مخصوص کیا ہی مگر محققین نے حکماء
اور غیر حکما دونوں فریقوں کے قول کے بطلان پر اجماع کرلیا ہی محققین کی
دلیل یہ ہی کہ جب ہم نے جانا کہ عالم حادث ہی اور جو حادث ہی وہ محتاج
مؤثر ہی پس ہم یقینا اسبات کو جانتے ہین کہ عالم محتاج مؤثر ہی کیونکہ اس
قیاس کے کبری نے اس بات پر دلالت کی کہ جو حادث ہی اوسکے لئے احتیاج
ثابت ہی اور صغری اسبات کی دلیل ہی کہ حدوث عالم کے لئے ثابت ہی پس
یہ نتیجہ یقینی ہوگا کہ عالم اپنے وجود مین محتاج مؤثر ہی کیونکہ وہ شی جو حدوث
کے لئے ثابت ہی وہ اوس شئے کے لئے بھی ثابت ہی جسکے لئے حدوث ثابت ہی
اور حدوث کے لئے جب احتیاج ثابت ہوئی اور حدوث عالم کے لئے

ثابت ہوا تو عالم کے وجود کے لئے بھی احتیاج مؤثر کے ثابت ہوئی اور یہ مسئلہ
جب الٰہی ہی تو ثابت ہو گیا کہ الہیات مین بھی نظر مفید علم ہوتی ہی پس دونون
مذہب جنکا ذکر سابق مین ہوا اس بیان سے باطل ہو گئے فرقہ سمنیہ کی جانب سے
یہ حجت بیان کی گئی ہی کہ اگر نظر مفید علم ہوتی تو دو امرون سے خالی نہ تھا یا تحصیل
حاصل لازم آتی یا طلب علم مجہول مطلق لازم آتی اور یہ دونون لازم محال ہین پس
ملزوم بھی محال ہی بیان ملازمت یہ ہی کہ وہ شئے جو نظر سے مطلوب ہی دو حال سے
خالی نہین ہی یا معلوم ہو گی یا مجہول ہو گی اگر معلوم ہو گی تو تحصیل حاصل ہو گی
کیونکہ فرض یہی ہی کہ نظر سے وہی شئے حاصل ہو گی جو معلوم ہی اور اگر مجہول ہو گی
تو طلب مجہول مطلق لازم آویگی اور وہ بھی محال ہی کیونکہ حاصل ہونے کے بعد
اوسے یہ نہ معلوم ہو گا کہ یہ وہی چیز ہی جسکا مین طالب تھا یا کوئی اور شئے ہی
محققین نے اس حجت کا یہ جواب دیا ہی کہ مطلوب مجہول مطلق نہین ہوتا تا کہ یہ
اعتراض لازم آوے بلکہ یہ مطلوب بعض وجہ سے معلوم اور بعض وجہ سے مجہول ہوتا ہی۔
امام فخر الدین رازی نے اس جواب پر یہ اعتراض کیا ہی کہ جب کسی وجہ سے کوئی شی
معلوم ہوئی اور کسی وجہ سے مجہول ہوئی تو وجہ معلوم کی طلب اس وجہ سے محال
ہو گی کہ تحصیل حاصل لازم آویگی اور وجہ مجہول کی طلب اسلئے محال ہو گی کہ طلب
مجہول مطلق لازم آویگی پس وہ شبہہ جو پہلے تھا وہ اس جواب سے دفع نہین ہوا۔
حکیم محقق نصیر الدین طوسی نے اس اعتراض کا یہ جواب دیا ہی کہ جو چیز مطلوب ہے

وہ وہی ماہیت ہی جو دونون وجہون سے متصف ہی نہ تو وہ من جمیع الوجوہ
مجہول ہی نہ جمیع وجوہ سے معلوم ہی بلکہ ایک جہت سی مجہول ہی اور ایک جہت سے معلوم ہی
اس جواب کی شرح یہ ہی کہ مطلوب اگر تصوری ہوگا تو بعض اعتبارات سے معلوم
ہوگا اور اس حیثیت سے کہ اوسکا تصور کامل طور سے ہو مجہول ہوگا اور اگر تصدیقی
ہوگا تو تصور کی جہت سے معلوم ہوگا اور حکم کرنے کے اعتبار سے مجہول ہوگا پس
نہ تحصیل حاصل لازم آتی ہی نہ طلب مجہول مطلق ہندسین کی جانب سے یہ دلیل
بیان ہوئی ہی کہ اہل کلام نے مسائل کلام مین اضطراب کیا ہی اور خبط مین
پڑگئے ہین اسلئے کہ وہ شئے بھی اون پر ظاہر نہین ہوئی جو اون سے سب سے زیادہ
قریب ہی اور وہ شئے نفس ہی کیونکہ نفس کی حقیقت مین اونکو بہت کچھ اختلاف ہی
اور اگر نظر اون کے لئے مفید ہوتے تو یہ اختلاف کیون ہوتا۔ جواب اس
حجت کا یہ دیا گیا ہی کہ یہ اختلاف اہل کلام وہ کسی حد پر بھی ہو حصول علم کے
ممتنع ہونے پر دلالت نہین کرتا اگر دلالت بھی کرتا ہی تو صعوبت پر اور صعوبت
مسلم ہی مگر امتناع نہ ثابت ہو بعض علمار نے یہ کہا ہی کہ ہم دونون فریقون سے
ساتھ ہی خطاب کرکے کہتے ہین کہ نظر کے غیر مفید ہونیکا حکم یا بدیہی ہی یا نظری ہی
وہ یہ تو کہہ نہین سکتے کہ یہ حکم بدیہی ہی کیونکہ اگر یہ حکم بدیہی ہوتا تو اختلاف
کیون ہوتا پس یہ حکم نظری ہوگا اور اس حکم کا نظری مان لینا اس بات کا تسلیم
کرلینا ہی کہ بعض نظر مفید علم ہوتی ہی حالانکہ یہ اون کے قول کے مخالف ہی

کیونکہ وہ کہتے ہین کہ نظر مفید علم نہین ہوتی پھر دلیل بھی اوسپر لاتے ہین۔

بحث وجوب نظر

جتنے محققین ہین اون سبنے اس بات پر اتفاق کرلیا ہی کہ نظر واجب ہی مگر فرقہ حشویہ نے اس سے مخالفت کی ہی دلیل اوسکے وجوب پر یہ ہی کہ نظر پر واجب مطلق موقوف ہے اور نظر مقدور ہے اور وہ شی جس پر واجب مطلق موقوف ہوتا ہے اور وہ مقدور بھی ہوتی ہی وہ واجب ہوتی ہے پس نتیجہ یہ نکلا کہ نظر واجب ہی صغری قیاس کا بیان یہ ہے کہ خدا کی معرفت مطلقاً واجب ہے اور یہ وجوب بغیر نظر کے تمام نہین ہوتا دلیل اسکی کہ معرفت خدا واجب ہی یہ ہی کہ معرفت خوف کو دفع کرتی ہی کیونکہ مکلف جانتا ہی کہ یہ جائز ہی کہ اوسکا کوئی بنانے والا اور مالک ہو جسنے اوس مکلف سے اپنی معرفت چاہی ہو اور اوس معرفت کی تکلیف اوسے دی ہو اور یہ بھی جائز ہی کہ اگر وہ مکلف اوسکی معرفت نہ حاصل کرے تو اوسکا صانع معرفت کے ترک پر اوسپر عقاب و عذاب کریگا عام اس سے کہ اس تجویز نے جو ہم نے بیان کی ہی اوسکے دل مین خود ہی خطور کیا ہو یا اس سبب سے ہو کہ اوسنے لوگونکا اختلاف خدا کے عقائد کی نسبت سنا ہی اس حالت مین مکلف اپنی قلبی حالت سے اس امر کا خوف مظنونی پا دیگا کہ شاید ترک تحصیل معرفت سے وہ مبتلاے عقاب و عذاب ہو اور یہ خوف بغیر نظر کے اور کسی صورت سے

زائل نہین ہوسکتا پس معرفت خوف کو دفع کرنے والی ٹھہری اور ثبوت اس امر کا کہ خوف کا دفع کرنا اپنے نفس سے انسان پر واجب ہے یہ ہی کہ یہ ظاہر ہی کہ خوف الم نفسانی ہی جسکے دفع پر یہ مکلف قدرت رکھتا ہی اگر اسے یہ دفع نہ کریگا تو عقلا اسکی مذمت اسکے خوف کے نہ دفع کرنے پر کرینگے اور یہ امر کہ معرفت کا وجوب بغیر نظر کے تمام نہوگا یہ اس سبب سے ہی کہ معرفت بدیہی تو ہی نہین کیونکہ بہت امورات کو مستلزم ہی کہ عقلا مین اختلاف نہ ہوحالانکہ اختلاف موجود ہی اور جب بدیہی نہ ہوا تو ضرور رہا کہ نظری ہو کیونکہ کوئی شئے ان دونون کے تحت سے خارج نہین ہی بلکہ علم انھین دونون قسمون مین منحصر ہی اور کبری قیاس کا بیان یہ ہی کہ اگر وہ شئے جس پر واجب مطلق موقوف ہو واجب نہو تو دو امرون مین سے ایک امر ضرور لازم آویگا یا تو واجب واجب مطلق نہ رہیگا یا اگر واجب مطلق رہیگا تو تکلیف مالایطاق لازم آویگی بیان ملازمت یہ ہی کہ واجب جو اسپر موقوف ہی اگر اپنے وجوب پر باقی رہیگا تو لازم آویگا کہ مشروط کی تکلیف بغیر شرط کے ہو اور یہی تکلیف مالایطاق ہی اور یہ محال ہی جیسا کہ تصریح سے آیندہ بیان ہوگا - اور اگر واجب مطلق اپنی وجوب پر نہ باقی رہیگا بلکہ اوسکا وجوب زائل ہوجاویگا تو امر اول لازم آویگا پس جو واجب مطلق مفروض تھا وہ واجب مقید ہوجاویگا اور یہ خلاف مفروض ہی واجب مطلق کہنے سے وجوب مقید سی احتراز ہوتا ہی جیسے زکوۃ کیونکہ زکوۃ کا وجوب جب ہی ہے جب نصاب زکوۃ موجود ہو یا وجوب حج ہی وہ بھی

جب ہی واجب ہی جب استطاعت ہو ورنہ واجب نہوگا اور مقدور کی قید سے اوس امر سے احتراز ہی جو مکلف کی قدرت سے باہر ہو کیونکہ غیر مقدور کی تحصیل مکلف پر واجب نہین ہی۔

بحث حکم وجوب نظر

جن لوگون نے اس بات کو مان لیا ہی کہ نظر واجب ہی اونھون نے اس بات مین اختلاف کیا ہی کہ نظر کے وجوب پر شرع حکم کرتی ہی یا عقل اشاعرہ تو اسبات کے قائل ہین کہ ادلہ سمعیہ وسکے وجوب پر دلالت کرتے ہین جیسے خدا کا یہ قول قل انظروا ماذا فی السموات والارض اور مثل اسکے جو آیات قرآن مجید مین وارد ہین۔ اور معتزلہ اور محققین کہتے ہین کہ اوسکی حکم کرنے والی عقل ہے بعض علمار نے اس پر یہ استدلال کیا ہی کہ اگر وجوب نظری عقلی نہوتا تو یہ امر لازم آتا ہی کہ نبی کسی شخص کے دلیل کے جواب سے عاجز ہو جاوے اور یہ باطل ہی کیونکہ پیغمبر اسلیئے بھیجے گئے ہین کہ حجت ودلیل سے خدا کی معرفت اور اپنی نبوت کو ثابت کرین اور جب وہ جواب سے عاجز آجاوینگے اور اپنی نبوت ہی کے ثابت کرنے سے قاصر رہینگے تو اونکے بھیجنے سے کوئی فائدہ نہوگا کیونکہ ہر دلیل سمعی کا پہلا مقدمہ یقینی ہوگا کہ نبی سچے ہین بیان اوسکا یہ ہی کہ جب پیغمبر کسی مکلف سے کہی کہ میری پیروی کر اسلیے کہ میری پیروی تجھپر حکم خدا سے واجب ہی اوسوقت مکلف یہ جواب دے سکتا ہی کہ مین تمھاری پیروی اوسوقت تک نہ کرونگا جبتک

تمھاری سچائی نہ جان لون اور تمھاری سچائی بغیر نظر کے مجھے معلوم نہین
ہوسکتی کیونکہ وہ بدیہی نہین ہی اور مین نظر نہین کرونگا کیونکہ مین نظر کے
وجوب کو اپنے اوپر نہین جانتا مگر آپ ہی کی قول سے اور قول آپکا ابھی مجھپر حجت
نہین ہی کیونکہ قول کی حجت آپکے علم صدق پر موقوف ہی اور آپکا صدق اوس
قول کی حجت پر موقوف ہی اور یہ دور ہی اوسوقت پیغمبر لاجواب اور ملزم محجت
ہوجاوینگے لیکن ہم اگر وجوب کو عقلی قرار دینگے تو یہ بات نہ لازم آویگی کیونکہ
مکلف جب یہ کہیگا کہ نظر میری اوپر آپ ہی کے قول سے واجب ہی تو اوسوقت مین
پیغمبر اوسے یہ جواب دیگا کہ تجھپر عقلاً نظر واجب ہی کیونکہ نظر سے خوف مظنون
دفع ہوتا ہی اور جو شئے دافع خوف مظنون ہی وہ عقلاً واجب ہی - اور جب انبیاء
اسلیے بھیجے گئے ہین کہ وہ خلق پر حجت ہون تو یہ امر کسی طرح جائز نہین ہوسکتا
کہ خداوند عالم اونکے معاند کو اس بات پر قادر کردے کہ وہ اونکو الزام دے یا اونھین
جواب سے ساکت کردے اور جب لازم باطل ہوا تو ملزوم بھی باطل ہوگا اور جب
سمع سے وجوب نظر باطل ہوا تو عقلی وجوب ثابت ہوگیا اور یہی مطلوب ہی - اشاعرہ
کی حجت یہ ہی کہ لازم وجوب عقلی منفی ہی اور جب لازم منفی ہوا تو اوسکا ملزوم
یعنی وجوب عقلی بھی منفی ہوگا اول امر اسلیے ثابت ہی کہ لازم وجوب اوسکے
ترک پر عذاب ہی اور وہ اس آیت قرآنی سے وما کنا معذبین حتے
نبعث رسولا باطل ہی کیونکہ باریتعالی نے قبل رسولون کے بھیجنے کے

عذاب کرنیکی نفی فرمائی ہی تو تعذیب قبل ارسال رسل نہو گی اب کہا جاویگا
کہ اگر وجوب عقلی ہوتا تو قبل ارسال رسل بھی ترک نظر پر عذاب لازم ہوتا اور
امر ثانی اسلیے ثابت ہی کہ لازم کا انتفاء مستلزم انتفاء ملزوم ہوتا ہی اور اگر
ایسا نہو تو لازم و ملزوم کی ملازمت جاتی رہے **معتزلہ** نے اسکا جواب
دو طریق سے دیا ہی **اوّل** یہ کہ اس آیت مین رسول سے مراد عقل ہی یعنی ہم
قبل اس بات کے کہ اوسکی عقل کو کامل کردین عذاب نہ کرینگے۔ **دوسرے** یہ
معنی آیت یہ ہین کہ ہم وہ احکام جو سمعی ہین اُنکے ترک پر عذاب نہ کرینگے
جب تک پیغمبرون کو نہ بھیجین گے یہ دونون جواب ضعیف ہین۔ جواب اول اسوجہ سے
ضعیف ہی کہ معنی حقیقی چھوڑ کر معنی مجازی بلا دلیل اختیار کیے گئے ہین حالانکہ
اپنے مقام پر یہ بات طی اور مسلم ہی کہ جب لفظ مطلق ہوتی ہی تو جب تک دلیل نہو
اوسکا معنی حقیقی پر محمول ہونا ضرور ہی اور جواب ثانی اسلیے ضعیف ہی کہ
اوسمین تخصیص بلا دلیل لازم آتی ہی اور اصل عدم تخصیص ہی فاضل مقداد کہتے ہین
کہ اولی اور انسب جواب یہ ہی کہ کہا جاے کہ وجوب کو تعذیب لازم نہین ہی کیونکہ
عفو جائز ہی بلکہ لازم وجوب استحقاق تعذیب ہی اور استحقاق تعذیب سے عام ہی کیونکہ
کبھی تعذیب استحقاق کے ساتھ جمع ہوتی ہی اور کبھی استحقاق تعذیب ہوتا ہی مگر
تعذیب نہین ہوتی اسیطرح تعذیب عدم تعذیب سے عام ہی اور آیت مین نفی
تعذیب ہی اور جب نفی خاص ہی تو نفی عام نہین لازم آتی اور اگر نفی تعذیب

تسلیم بھی کر لیجاوے تو کہا جاویگا کہ وہ تعذیب منفی ہی جو قبلیت بعثت سے
مقید ہی اور اِس مقید کے نفی سے یہ نہین لازم آتا کہ تعذیب مطلق کی بھی نفی
ہو جاوے اور لازم وجوب تعذیب مطلق ہی نہ تعذیب مقید پس مراد آیت قرآن
سے یہ ہی کہ ہم ترک واجبات اور فعل محرمات پر عذاب نہین کرتے بغیر اسباب کے
کہ رسولون کو بھیجین کیونکہ عقل امور شرعیہ کی ادراک مین مستقل نہین ہے اور عقلیات کا ادراک مین
اگرچہ عقل مستقل ہی مگر وہ پیغمبرون سے استعانت چاہتی ہی۔

بحث اول واجب

اِس بات مین لوگون نے اختلاف کیا ہی کہ مکلف پر پہلی وہ چیز جو واجب ہوتی ہی
وہ کیا ہی ابو ہاشم کہتا ہی کہ وہ شک ہی کیونکہ نظر اوسکے نزدیک شک کے بعد
ہوتی ہی اور معتزلہ بصرہ اور ابو اسحاق اسفرائینی اور سید مرتضی علم الہدی اور
ابن نوبخت نے یہ مسلک اختیار کیا ہی کہ اول مرتبہ مین نظر مکلف پر واجب ہوتی ہی
اور ابو الحسن اشعری اور معتزلہ بغداد نے یہ کہا ہی کہ معرفت خدا اول واجب ہے
اور یہی امیر المومنین علی ابن ابی طالب علیہ الصلوٰۃ والسلام کے کلام سے بھی
ظاہر ہوتا ہی کیونکہ آپنے ارشاد فرمایا ہی اول الدین معرفتہ اور امام حرمین نے
کہا ہی کہ نظر کا قصد واجب ہی بعض علما نے کہا ہی کہ حق یہ ہی کہ اگر اول واجب سے
یہ مقصود ہی کہ اولاً اور بالذات اور بقصد اول کونسی شی واجب ہوتی ہے تو
اسمین شک نہین کہ وہ معرفت خدا کے سوا اور کوئی چیز نہین ہے کیونکہ نظر اگر

مطلوب ہوتی ہی تو معرفت خدا ہی کے لیے مطلوب ہوتی ہی اور اگر یہ مقصود ہی
کہ اوس سے کسی اور سبب کو اوّلیت نہ ہو اگرچہ اوس سبب کا کسی قسم کا تعلق
ہو تو وہ نظر کا قصد ہی کیونکہ قصد شرط ہی اور شرط مشروط پر مقدم ہوتی ہی۔
اور بعض علماء کا قول ہی کہ نظر مکلف کا فعل اختیاری ہی اور جو فعل اختیاری ہی
اوسمین قصد کرنے سے چارہ نہین ہی اور نظر کا قصد فعل اضطراری ہی اور جو
فعل اضطراری ہی اوسکی تکلیف نہین دیجاتی پس قصد کی تکلیف نہین دیجاسکتی
لہذا وہ اول واجبات نہوگا بلکہ اول واجبات نظر ہوگی۔

بحث علم بعد نظر صحیح

جب یہ معلوم ہوا کہ علم بعد نظر صحیح حاصل ہوتا ہی تو جاننا چاہیے کہ کیفیت
حصول مین علماء نے اختلاف کیا ہی اشاعرہ کہتے ہین کہ بعد نظر صحیح جو علم حاصل
ہوتا ہی اوسکا سبب یہ ہی کہ مکرر واقع ہوتا ہی اور اکثر واقع ہوتا ہی اور جو مکرر
واقع ہوتا ہی اور اکثری الوجود ہوتا ہی وہ عادی ہی اور وہ شے جو مکرر نہین ہوتی
یا مکرر ہوتی ہی مگر کم وہ خارق عادت ہی جیسے معجزہ۔ اون لوگون نے کہا ہی کہ
خدا پر یہ امر واجب نہین کہ وہ بعد نظر کے علم ایجاد کرے کیونکہ ایجاد علم فعل
باری سے ہی اور خدا کے جتنے فعل ہین وہ خدا پر واجب نہین ہین۔
واضح ہو کہ اونکا یہ قول ونکی اوس اصل پر مبنی ہی کہ خدا پر کچھ واجب نہین ہی
اور اس قول کے فساد کا بیان انشاء اللہ آویگا۔

معتزلہ کہتے ہین کہ نظر بندہ کے افعال مین سے ہی اور بندہ کا فعل اونکے نزدیک
دو طریقون پر ہی اول طریقہ کو وہ مباشرت سے نامزد کرتے ہین اور وہ وہ
شے ہی جو مقام قدرت مین ہو جس طرح اعتماد جو بدن مین حاصل ہوتا ہے
دوسرے طریقہ کو تولید کہتے ہین جس طرح وہ شے ہی جو اعتماد سے پیدا ہوتی ہی
اور وہ اعتماد محل قدرت مین ہوتا ہی جس طرح کنجی کی حرکت جو ہاتھ کی حرکت سے
پیدا ہوتی ہی اور حصول علم اونکے نزدیک قسم ثانی سے ہی کیونکہ وہ نظر سے ہوتا ہے
اور نظر فعل بندہ ہی کیونکہ فاعل سبب فاعل مسبّب ہوتا ہی اور فاعل سبب
بندہ کو اسلیے کہا ہی کہ نظر سبب ہی اور وہ فعل بندہ ہی کیونکہ اوسی کے قصد سے
وہ موجود ہوتی ہی اور نظر سے علم کا وجود ہوتا ہی اور اوس علم کا بعد نظر واقع
ہونا واجب ہی کیونکہ مسبب کا وجود اوسوقت واجب ہوتا ہی جب اُسکا سبب
موجود ہو جس طرح آگ کی حرارت کہ اوسکا وجود اوسوقت مین جب آگ
موجود ہو واجب ہی اسی طرح اور بھی مسببات ہین جنکا وجود سبب کے وجود کی
جہت سے واجب ہی بعض محققین نے اِس تقریر سے اوسکی بداہت کا دعوی کیا ہی
کہ ہم اِس امر کو جانتے ہین کہ جو شخص اس بات کو جانیگا کہ عالم متغیر ہی اور جو متغیر ہی
وہ حادث ہی پس ان دونون علمون سے ایک تیسرا علم بھی ضرور پیدا ہو جاویگا
اور وہ یہ ہی کہ عالم حادث ہی۔ حکماء کے نزدیک بعد نظر صحیح نتیجہ کا فیضان
جناب باری سے واجب ہوتا ہی اور فرق قول حکماء اور اشاعرہ مین یہ ہے

کہ حکمار کے نزدیک علم کا فیضان جناب باری سے بذرائع و وسائط ہوتا ہی اور اشاعرہ کے نزدیک بلا واسطہ ہوتا ہی اور حکمار کے نزدیک حصول علم واجب ہے اور اشاعرہ کے نزدیک جائز ہی مگر اشاعرہ میں سے امام الحرمین اور قاضی ابو بکر اور امام فخر الدین رازی نے حصول علم کو بعد نظر صحیح واجب جانا ہی۔

بحث دلیل

دلیل وہ ہی جسکے علم سے دوسری شئے کا علم حاصل ہو جس طرح اگر ہم دھوئیں کو دیکھیں تو ہم اوس سے اس بات پر استدلال کرینگے کہ آگ موجود ہی پس دھوئیں کا جان لینا دلیل ہی اور آگ کا جاننا مدلول ہی اور دال و مدلول کے درمیان میں جو نسبت ہی وہ دلالت سے موسوم ہی کبھی یہ استدلال وجود سے وجود پر ہوتا ہی اور اوسکی مثال بیان ہو چکی اور کبھی عدم پر عدم سے استدلال ہوتا ہی جس طرح عدم حیات سے عدم علم پر استدلال کیا جاتا ہی اور کبھی وجود سے عدم پر استدلال ہوتا ہے جیسے ایک ضد کے وجود سے دوسرے ضد کے عدم پر استدلال کیا جاتا ہی اور کبھی عدم سے وجود پر استدلال ہوتا ہی جس طرح ایک نقیض کا عدم دوسرے نقیض کے وجود پر دلالت کرتا ہی اور کبھی استدلال محض عقلی ہوتا ہی جیسے یہ قول کہ عالم ممکن ہی اور جو ممکن ہی وہ محتاج مؤثر ہی نتیجہ یہ پیدا ہوگا کہ عالم محتاج مؤثر ہی اور کبھی محض نقلی ہوتا ہی جس طرح یہ قول کہ شراب پینے والا گناہ کبیرہ کا مرتکب ہوتا ہی اور جو گناہ کبیرہ کا مرتکب ہی وہ مستحق عقاب ہی نتیجہ یہ نکلا کہ شارب خمر

مستحق عقاب ہی اور کبھی عقلی و نقلی سے مرکب ہوتا ہی جس طرح یہ قول کہ دونون بہنون کا عقد مین جمع کرنا اون چیزون مین سے ہی جو شارعؑ نے حرام کیا ہی اور جس چیز کو شارع نے حرام کیا ہی وہ نفس الامر مین حرام ہی نتیجہ یہ نکلا کہ جمع بین الاختین نفس الامر مین حرام ہی۔ واضح ہو کہ دلیل محض نقلی مقدمات سے مرکب نہین ہوتی کیونکہ جس سے وہ قول نقل کیا گیا ہی جب تک اوسکی سچائی نہ ثابت ہو گی اوسکا قول حجت نہوگا اور اوسکی سچائی کا ثبوت معجزہ سے ہوتا ہی اور معجزہ سے استدلال عقلی ہوتا ہی نہ سمعی کہا گیا ہی کہ امام فخرالدین رازی اور اونکے تابعین کی رائے یہ ہی کہ دلیل نقلی فائدہ یقین کا نہین دیتی عام اس سے کہ وہ محض نقلی ہو یا عقلی اور نقلی سے مرکب ہو وہ کہتے ہین کہ افادہ یقین مین دس امور کا ہونا مشروط ہی۔ اول مفردات الفاظ کے نقل مین غلطی نہ واقع ہوئی ہو دوسرے اعراب مین غلطی نہ واقع ہوئی ہو تیسرے اوسکے تصرف مین غلطی نہوئی ہو چوتھے وہ لفظ مشترک نہو پانچوین مجاز نہو چھٹے تخصیص نہو ساتوین وہ منسوخ نہو آٹھوین اضمار نہو نوین تقدیم و تاخیر نہو دسوین کوئی معارض عقلی نہو۔ جب یہ دسون باتین نہون اوسوقت مین دلیل نقلی سے یقین کا فائدہ حاصل ہو سکتا ہی اور ان دسون باتون کا انتفاء مظنون ہی اور ہر وہ شئے جو مظنون پر موقوف ہی اوسکا مظنون ہونا اولی ہی اور حق یہ ہی کہ یہ مذہب باطل ہی کیونکہ ان دسون امور کی نفی نفس الامر مین ضرور ہی اور

قرائن یقینی سے یہ معلوم ہو سکتا ہی کہ نفس الامر مین یہ امور نہین ہین مثلاً زمین اور آسمان ایسے الفاظ ہین جنکے معنی ہمکو معلوم ہین اسی طرح اور امور کا انتفاء بھی قرائن سے معلوم ہو جاتا ہی اور جو چیزین اقوال نبی سے اس طرح کی ہین کہ اوسپر نبی کی رسالت کا ثبوت موقوف ہی اوس سے استدلال نہ کیا جاویگا اور جو چیزین ایسی ہین کہ اوسپر اوسکی رسالت موقوف نہین اوسمین عقل سے بھی استدلال کر سکتے ہین اور نقل سے بھی استدلال کر سکتے ہین اور عقل و نقل دونون سے بھی استدلال کر سکتے ہین جیسے صانع کی وحدت یا اوسکے رویت کا محال ہونا اور اسکے علاوہ اور اسی طرح کی جو باتین ہون ہان وجود خدا قول نبی سے نہین ثابت کیا جا سکتا کیونکہ نبی کی نبوت خدا کے وجود کے ثبوت پر موقوف ہی اور وہ دور رہے ۔

بحث ارادہ و کراہت

ارادہ و کراہت بھی اعراض نفسانیہ سے ہین اور حیات سے مشروط ہین اور وہ ہر شخص کو اپنی وجدانی حالت سے معلوم ہین اسلیئے وہ تعریف کے محتاج نہین ہین مگر اونکی تفسیر کا بیان مناسب ہی اور وہ یہ ہی کہ ارادہ وہ صفت ہی جو قدرت کے دو طرفون یعنی فعل کے عمل مین لانے اور اوسکے ترک کرنے کی دونون جانبون مین سے فعل کی جانب کو ترجیح دی اور کراہت وہ صفت ہی جو قدرت کے اون دونون طرفون مین سے جانب ترک کو ترجیح دی اور داعی اور صارف کی

حقیقت یہ ہی کہ جب یہ بات معلوم یا مظنون ہو کہ اس فعل مین مصلحت ہی تو اوس
فعل کے عمل مین لانیکا تقاضا ہوتا ہی وہ داعی ہی وہی باعث ایجاد فعل ہوتا ہی
اور جب یہ معلوم یا مظنون ہو کہ اوس فعل مین مفسدہ ہی تو جو شے باعث ترک
فعل ہوتی ہی وہ صارف ہی اس امر مین اختلاف ہی کہ آیا داعی و صارف عین
ارادہ وکراہت ہین یا اونکے غیر ہین جو لوگ داعی و صارف کو ارادہ وکراہت پر
زائد کہتے ہین اونکی دلیل یہ ہی کہ یہ ظاہر ہی کہ داعی اگر نفس ارادہ ہوتا اور صارف
اگر نفس کراہت ہوتا تو داعی و صارف بدون ارادہ وکراہت کے نہ پائی جاتے
حالانکہ ہم بسا اوقات ایک شئے کی منفعت سمجھتے ہین اور یہی داعی ہی اور پھر
اوسے ہم نہین کرتے اور نہ کرنا ہمارا اسلیے ہوتا ہی کہ ارادہ نہین ہوتا ہے اور
بسا اوقات ایسا ہوتا ہی کہ ہم قبیح کی مضرت کا تصور کرتے ہین اور پھر اوسے
کرتے ہین حالانکہ صارف موجود ہی مگر اسلیے کرتے ہین کہ کراہت نہین ہی پس ارادہ
غیر داعی ہی اور کراہت غیر صارف ہی کیونکہ ارادہ پر فعل ضرور واقع ہوتا ہی
اور کراہت سے ضرور فعل ترک ہوتا ہی پس یہ ثابت ہی کہ صارف عین کراہت
اور داعی عین ارادہ نہین ہی اور یہی مطلوب ہی۔ واضح ہو کہ ارادہ وکراہت پر
داعی و صارف کی زیادتی بندون مین ہی مگر اللہ تعالیٰ کا داعی و صارف عین
ارادہ وکراہت ہی کیونکہ اللہ تعالیٰ کے لیے وہم و ظن ممتنع ہی پس خدا کا داعی
و صارف علم ہی اور جب شوق و میل و نفرت حیوانی طبائع کے خواص سے ہی

توصارف وداعی کراہت وارادہ پر زائد ہونگے فاضل مقداد نے اس مقام پر
یہ نظر وارد کی ہی کہ وہ نفرت ومیل جو قوای حیوانی کے تابع ہین وہ طبعی ہین
اور یہان جس میل وانصراف مین بحث ہے وہ عقلی ہین اور اون دونون
مین فرق ہی کیونکہ کوئی شخص دواسے اپنی طبعی حالت سے نفرت کرتا ہی اور اپنی
عقل سے اوسکی طرف میل کرتا ہی کیونکہ وہ اس بات کو جانتا ہی کہ دوا سیر امرض
کھودیگی پس اگر میل طبعی بھی اسوقت مین ہو جب نفرت طبعی ہی تو اجتماع
ضدین سے استحالہ لازم آوے اسی طرح وہ روزہ دار جسکی پیاس گرمی مین بہت
زیادہ ہوگئی ہو وہ اپنی طبع سے پانی پینے کی طرف مائل ہوتا ہی اور عقل کی
جہت سے اوس فعل سے باز رہتا ہی کیونکہ جانتا ہی کہ پانی پی لینے پر عقاب ہوگا
پس یہ بات ثابت ہوگئی کہ وہ میل اور وہ انصراف جنکو ہم اپنے نفس مین پاتے ہین
اِس سبب سے ہی کہ اوس فعل مین جو مصلحت یا مفسدہ ہوتا ہی وہ طبع کے سبب سے
نہین ہوتا بلکہ عقل کی جہت سے ہوتا ہی اور جب تفرقہ طبع اور عقل مین ہوا تو
جائز ہی کہ باری تعالیٰ اِنھین معنون سے مرید اور کارہ ہو پس حق یہ ہے کہ
حق تعالیٰ کے بارے مین اسلیے داعی وصارف پر کراہت وارادہ زائد نہین ہوتے
کہ جتنی صفات الٰہی ہین وہ سب عین ذات ہین پھر یہ امر مختلف فیہ ہی کہ
کسی چیز کا ارادہ اور اوس چیز کی ضد کی کراہت دونون ایک ہی ہین یا
اوسکا ارادہ اوسکی ضد کی کراہت کا مستلزم ہی۔

محققین کا مختار امر ثانی ہی کیونکہ اگر اوسکا ارادہ اوسکی ضد یعنی کراہت کا عین
ہوتا تو تصور ارادہ شئے سے تصور کراہت ہوتا حالانکہ ایسا نہین ہوتا کیونکہ اکثر
اوقات ہم شئے کی مصلحت کا تصور کرتے ہین اور اوسکی ضد کا تصور نہین کرتے۔

بحث شہوت و نفرت

شہوت و نفرت دونون وجدانی باتین ہین اسلیے تعریف کی محتاج نہین ہین
اور اونکے لیے بھی یہ شرط ہی کہ حیات اوسکا محل ہو شہوت سے مراد صاحب شعور
کی طبیعت کا کسی شئے کی جانب میلان ہی اور نفرت اوسکا مقابل یعنی صاحب شعور
کی طبیعت کا کسی شئے سے بھاگنا ہی شہوت اور نفرت دونون ارادہ و کراہت کے
غیر ہین ارادہ کی مغایرت شہوت سے اسلیے ثابت ہی کہ انسان دوا پینے کا ارادہ
کرتا ہی جب اوسکو دوا کی حاجت ہوتی ہی اور پھر بھی انسان کو دوا کی جانب
رغبت نہین ہوتی۔ اور کراہت کی مغایرت نفرت سے اس طرح ظاہر ہے کہ
انسان حرام لذتون کی خواہش رکھتا ہی مگر اونکا ارادہ نہین کرتا بلکہ کراہت رکھتا ہ

بحث لذت و الم

لذت و الم دو وجدانی کیفیتین ہین جنھین منافی و ملائم سے ایک قسم کی نسبت
حاصل ہی پس جب لذت و الم کو مناسب طبیعت و منافر طبیعت سے اضافت
حاصل ہوئی تو اوس سے معلوم ہو گیا کہ جو ان دونونکا محل ہو گا اوسمین بھی
حیات مشروط ہی اور جب یہ دونون باتین وجدانی کیفیتون مین سے ہین

تو تعریف کی محتاج نہین مگر تنبیہًا اوسکی تفسیر اس طرح کی گئی ہی کہ لذت ملائم شئے کا پانا اس حیثیت سے ہی کہ وہ ملائم ہی اور الم منافر کا اس حیثیت سی پانا ہی کہ وہ منافر ہی۔ حیثیت کے قید ان دونون جملون مین اس سببسے لگائی گئی ہی کہ ادراک اچھی آواز کا اس حیثیت سے کہ وہ عرض ہی یا موجود ہی موجب لذت نہین ہی بلکہ ملائمت کی جہت سے موجب لذت ہوتا ہی۔ یا ضرب کا ادراک اس حیثیت سے کہ وہ موجود ہی باعث الم نہین بلکہ اس جہت سے کہ وہ موجب الم ہی منافر طبیعت ہی پس معلوم ہوا کہ جس حیثیت سے اوسکا ادراک ہوتا ہے اوس حیثیت سے وہ ملائم یا منافر ہی مثلاً آواز کا سخت ہونا۔

پھر جاننا چاہیے کہ ملائم ہونا یا منافر ہونا باعتبار اختلاف اشخاص طبائع مختلف ہوتا ہی کیونکہ ایک ہی چیز باعتبار ایک شخص کے ملائم ومناسب ہوتی ہی اور باعتبار دوسرے شخص کے منافی وغیر مناسب ہوتی ہی اسی سببسے شیخ بوعلی ابن سینا نے لذت والم کی تعریف اشارات مین یہ کی ہی کہ لذت اوس چیز کے ادراک کو کہتے ہین جو خیر وکمال اس حیثیت سے ہو کہ وہ خیر وکمال بہ نسبت اوس شخص کے ہی جو اوسکا ادراک کرتا ہی اور الم ادراک اوس چیز کا ہی جو نقصان شر وآفت بہ نسبت اوس شخص کے ہو جو اوسکا ادراک کرتا ہی پھر یہ ادراک کبھی حسی ہوتا ہی تو اسوقت مین لذت والم حسی ہوتے ہین اور کبھی یہ ادراک عقلی ہوتا ہی اوسوقت لذت والم عقلی ہوتے ہین کیونکہ ادراک کمال موجب

لذت ہوتا ہی اور ادراک نقصان موجب الم ہوتا ہی اور یہ امر وجدانی ہی اور
کمال و نقصان بھی بحسب تفاوت مراتب ادراک مختلف ہوتے ہین اور چونکہ
کمال قوت عقلیہ ادراک معقولات ہی اور معقولات کا ادراک محسوسات کے ادراک
سے قوی ہی کیونکہ منتہائے ادراک حس یہ ہی کہ وہ اجسام کی ظاہری حالتین اور
سطوح کی ظاہری باتین جان لے اور ظاہری امر قابل تغیر و تبدل ہی بخلاف
عقل کے کیونکہ وہ شئے کے باطن و ظاہر کا ادراک کرتی ہی اور اوسکی تفصیل
اوسکے اجزا اور ذاتیات سے کرتی ہی اور اوسکے جنس و فصل و عوارض سب پر
نظر کرتی ہی پس اوسکا ادراک کامل طور پر ہوتا ہے اور جب کامل طور پر ہوا
تو ادراک حسی سے ادراک عقلی قوی تر ہوگا اور لذت عقلی لذت حسی سے
قوی تر ہوگی۔ بعض علما نے کہا ہی کہ متکلمین مین سے جو اس بات کا انکار
کرتا ہی وہ مکابرہ کرتا ہی الم حسی کی وجہین دو ہین جن پر تفحص تام یعنی استقرا نے
دلالت کی ہی اول اتصال کا متفرق ہو جانا کیونکہ وہ شخص جسکا ہاتھ کٹ گیا
وہ الم کو اسی سبب سے محسوس کرتا ہی کہ وہ اتصال جو اوسکے ہاتھ مین تھا اوسکے
کے سبب سے جاتا رہا اور اس قول مین بعض علما نے نظر کی ہے کیونکہ تفرق
یعنی جدائی کے عدمی امر ہی اور الم امر وجودی ہی پس امر وجودی کا سبب و
علت امر عدمی نہوگا اس اعتراض کا جواب دو طریقون سے دیا گیا ہے
اول یہ کہ تفرق عدم محض نہین ہی اور اسوقت مین جائز ہی کہ امر وجودی

کی علت ہو دوسرے یہ کہ تفرق علت بالذات نہین بلکہ علت بالعرض ہی اور علت بالذات سوء مزاج ہی پس تفرق علت معد ہی۔

بحث مزاج

مزاج اوس درمیانی اور توسطی کیفیت کا نام ہی جو عناصر اربعہ کے باہم عمل کرنے سے پیدا ہوتی ہی اور سوء مزاج مزاج اصلی کا غیر ہی اور اوسکی دو قسمین ہین ایک مختلف اور اوس سے مراد وہ ہے جو دفعۃً حاصل ہوجاوے مثل حُمّای یومی کے دوسرا متفق ہی جس سے مراد وہ ہے جو بتدریج حاصل ہو مثل دق کے اول موجب الم ہی دوسرا موجب الم نہین ہی۔

بحث ادراک

ادراک وہ اطلاع ہی جو حیوان کو حواس کے ذریعہ سے امور خارجی پر ہوتی ہی اس امر مین اختلاف ہی کہ ادراک عین علم ہی یا علم سے زائد کوئی شئے ہے محققین کے نزدیک حق یہ ہی کہ ادراک علم سے دو وجہون سے زائد ہی اول یہ کہ ہم آگ کے علم مین اور آگ کے چھونے مین تفرقہ پاتے ہین کیونکہ آگ کا چھونا الم پہونچاتا ہی اور آگ کا علم بغیر چھونے کے مضر اور مولم نہین ہی دوسرے یہ کہ اگر ادراک علم پر زائد نہو تو لازم آتا ہی کہ جو شخص ادراک سے موصوف ہو وہ علم سے بھی موصوف ہو اور لازم باطل ہی کیونکہ وہ حیوانات جو صاحب عقل نہین ہین وہ ادراک سے موصوف ہین اور علم سے موصوف نہین ہین پھر

اس مسئلہ مین اختلاف ہی کہ اگر ادراک علم پر زائد ہی تو یہ زیادتی حاسّہ کے قبول اثر
کی جانب راجع ہی یا کسی اور شئے غیر حاسہ کی طرف راجع ہی حکما، اور معتزلہ نے تو اس
زیادتی کا مرجع تاثیر حاسّہ کو تسلیم کیا ہی کیونکہ ادراک مین ایک تو تاثر حاسّہ ہی
اور دوسرا امر اوسکا تصور ہی اور تصور علم ہی اور اشاعرہ کہتے ہین کہ اس زیادتی
کی رجوع اوس معنی کی طرف ہی جسکو خدا نے خلق کیا ہی اور اسی اعتبار سے
ادراک حاصل ہوتا ہی یہ مذہب باطل ہی جیسا کہ بیان ہوگا اور بعضون نے یہ کہا ہی
کہ ادراک مغایر علم ہی کیونکہ علم حصول صورت شئے عقل مین ہی اور وہ علم نہوگا مگر
جب وہ امر کلی ہو بخلاف ادراک کے کیونکہ وہ جزئیات کے لیے بھی ہوتا ہی
پس ادراک باوصف اسکے کہ علم اور وہ دونون نفس مین حاصل ہوتے ہین
پھر بھی علم کے مغایر ہی بعض علما نے تحقیق مقام مین یہ لکھا ہی کہ جزئیات شخصی
حدود اور براہین سے نہین حاصل ہوتے کیونکہ حدود اور براہین تصورات
کلیہ سے مرکب ہوتے ہین اور ممکن نہین کہ کلیات سے شخصیات نکالے جاوین
کیونکہ جزئیات اور شخصیات مین تغیر اور فساد عارض ہوتا رہتا ہی اور کلیات
اوس سے بری ہین اور حد اور محدود اور برہان اور وہ شئے جسپر برہان
قائم ہوئے ان سب مین باہم مناسبت اور مطابقت ہونا چاہیے پس برہان
اور حد کا تعلق شخصیات سے نہین ہی بلکہ جزئیات کا ادراک حواس سے ہوتا ہی
اور کلیات کا ادراک عقل سے ہوتا ہی اور اصطلاح اس امر پر قائم ہوگئی ہی

کہ کلیات کے ادراک کو جو عقل سے ہوتا ہے علم کہتے ہین اور جزئیات کی جاننے کو جو حواس سے ہوتا ہے ادراک کہتے ہین پس علم وادراک دونون ایک جنس کے تحت مین ہین اور وہ جنس مطلق ادراک ہی اور ادراک کی پانچ نوعین ہین کیونکہ حواس پانچ ہین اور ہر حاسہ کے لیے ایک قوت ادراک ہی جو اوسکے مناسب ہی - ابو ہاشم نے لمس کا شمار نہین کیا اور حاسون سے اوسے خارج سمجھا ہی اور بعض نے ادراک کی نوعون کو آٹھ سمجھا ہی کیونکہ اونھون نے لمس کے اقسام چار بیان کیے ہین جیسا کہ عنقریب بیان ہوگا -

اوّل انواع خمسہ بصارت ہی اِسکی کیفیت مین درمیان حکما وعلما اختلاف واقع ہوا ہی شیخ بوعلی ابن سینا اور ایک جماعت حکما متقدمین کا مذہب ہے کہ بصارت اس سبب سے حاصل ہوتی ہی کہ جو چیز دیکھی جاتی ہی اوسکی صورت آنکھ مین چھپ جاتی ہی اور بعض علما متقدمین اور ایک جماعت فرقہ معتزلہ کا مذہب یہ ہی کہ بصارت اس سبب سے حاصل ہوتی ہی کہ ایک شعاع مخروطی آنکھ سے نکلتی ہی جسکا سرا پتلی پر ہوتا ہے اور اوس شئے کی سطح پر جو دیکھی جاتی ہے اوسکا قاعدہ رہتا ہے اور محقق طوسی کی جانب بھی یہی قول منسوب ہی بعض علمانے دونون مذہبون کو باطل سمجھا ہی مذہب شعاع کا بطلان اسوجہ سے ہے کہ شعاع یا جسم ہوگی یا عرض ہوگی اگر عرض ہوگی تو یہ امر محال ہی کہ وہ حرکت کرے اور ایک مقام سے دوسرے مقام پر

منتقل ہو کیونکہ عرض کا انتقال محال ہی جیسا کہ بیان ہوگا اور اگر جسم ہو تو
محال ہی کہ کوئی جسم جو بقدر جرم چشم ہو آنکھ سے خارج ہوکر ایسے بڑے بڑے
جسمون سے متصل ہو جو دکھائی دیتے ہین۔ بعض علمائنے اس بیان پر یہ نظر
وارد کی ہی کہ جائز ہی کہ جسم بقدر جرم چشم نکلتے وقت ہو مگر نکل کر بڑھ جائے
پھر کوئی محال نہ لازم آویگا دوسری وجہ یہ ہی کہ اگر رویت بذریعہ شعاع
ہوتی تو واجب ہوتا کہ شعاع اون ہواؤن سے جو تیز و تند ہوکر چلتی ہین
پراگندہ ہوکر اون چیزون پر جا پڑتین جو آنکھ کے مقابلہ مین نہین ہین
پس وہ چیزین جو مقابلہ مین ہین نظر نہ آتین اور جو مقابلہ مین نہین ہین
وہ نظر آجاتین تیسری وجہ یہ ہی کہ ہم زمین کو اوس پانی کے نیچے دیکھتے ہین
جو صاف و شفاف ہو پس واجب ہی کہ وہان خلا ہو جس مین شعاع داخل
ہو حالانکہ حس خلا کی تکذیب کرتی ہی۔

محقق طوسی کہتے ہین کہ اون شعاعون سی جو پر نور ستارون سے نکلتی ہین جیسی
شعاع آفتاب یا شعاع قمر ہی یہ سب اعتراض دفع ہو جاتے ہین اور
مذہب انطباع اسوجہ سے باطل ہی کہ اوس سے یہ امر لازم آتا ہی کہ بڑی
چیز چھوٹی چیز مین چھپ جائے اور وہ محال ہی۔

جواب اس اعتراض کا یہ دیا گیا ہے کہ کبھی ایسا ہوتا ہی کہ بڑی چیز چھوٹی
چیز مین چھپ جاتی ہی جس طرح آئینہ مین عکس دیکھا جاتا ہی۔ علامۂ حلی نے

اس جواب کی رد مین یہ کہا ہی کہ ایسا کبھی نہین ہوتا کہ بڑی شئے اوسی طرح
جس طرح وہ بڑی ہی چھوٹی چیز مین چھپ جاوے بلکہ اسوقت مین اس
بڑی شئے کی صورت اسکے ہمشکل ہوکر چھپتی ہی مگر مقدار مین برابر نہین
ہوتی اور یہ بات بصر مین کہنا ممکن نہین کیونکہ بصر کو عظیم شئے اوسی
عظمت پر معلوم ہوتی ہی جس طرح وہ بڑی ہی اور چھوٹی چیز بھی اوسی دیسی ہی
نظر آتی ہے جس طرح وہ چھوٹی ہی اور جب یہ دونون مذہب باطل ہو گئے
تو اس معترض کے نزدیک جو امر حق اس بات مین ہی وہ ذکر کیا جاتا ہی وہ
یہ ہی کہ خدا نے ایک قوت آنکھ کو اس طرح کی عنایت فرمائی ہی جسکی وجہ سے
وہ چیزون کو وقت مقابلہ کے دیکھتی ہی جسوقت شرائط اوسکے دیکھنے کے
موجود ہون اور مقابلہ ایک ایسا سبب ہی جسکی جہت سے خدا اس قوت کا افاضہ
آنکھ مین فرماتا ہی۔ اسی مذہب کے قریب قریب وہ مذہب بھی ہے جو
شہاب الدین سہروردی کی جانب منسوب ہی۔

بحث شرایط رویت

شرائط رویت دس ہین اوّل اون مین سے سلامتی حاسۂ بصر ہی کیونکہ
اگر حاسہ بصر سالم نہوگا تو ادراک نہوگا دوسرے وہ شئے جو دیکھی جاتی ہے
اوسے کثیف ہونا چاہیے کیونکہ اگر وہ ہوا کی طرح لطیف ہوگی تو نظر نہ آئیگی
تیسرے اوس شئے سے اور دیکھنے والے سے بہت زیادہ دوری نہو چوتھے

بہت زیادہ نزدیکی اس طرح نہو کہ پتلی سے کوئی شے ملی ہوئی ہو کیونکہ اگر ایسی
حالت ہوگی تو وہ شے دکھائی نہ دیگی پانچوین مقابلہ ہونا چاہیے جس طرح
آئنہ مین ہوتا ہی چھٹی روشنی کا واقع ہونا یا تو وہ روشنی اوسی کی ذات سے ہو
جس طرح چراغ کی روشنی سے چراغ دیکھا جاتا ہی یا اوسکے غیر کے سبب سے ہو
جس طرح چراغ کی روشنی سے اور چیزین دیکھی جاتی ہین ساتوین شرط
یہ ہی کہ بہت زیادہ ضوء نہو جس طرح آفتاب اپنی زیادتی ضو کے سبب سے
ٹھیک دکھائی نہین دیتا آٹھوین کوئی حجاب نہو نوین یہ کہ نفس مرئی کے
جانب متوجہ ہو دسوین شفاف شئے کا توسط دیکھنے والی اور مرئی مین ہو
بعض علماء نے کہا ہی کہ یہ قید اوسوقت ہونی چاہیے جب خلاء کا وجود نہو
لیکن جب خلا کا وجود ہو تو اوس وقت مین کسی شئے کے [illegible] کی
ضرورت نہین ہی جب یہ کل شرطین متحقق ہون اوسوقت مین حکماء اور
معتزلہ اور شیعہ امامیہ کے نزدیک رویت واجب ہی بلکہ ایسے وقت مین رویت کا
وجوب بدیہی ہی اور یہ ظاہر ہے کہ جب علت کسی شئے کی اس حیثیت سے
موجود ہوگی کہ کل شرائط وجود موجود اور موانع مفقود ہون گے تو
اوس شئے ممکن کا وجود واجب ہوگا۔
اشاعرہ نے اس مسئلہ مین کل عقلاء سے اختلاف کیا ہی وہ کہتے ہین کہ سب
شرائط رویت موجود ہونے پر بھی جائز ہی کہ کوئی شی دکھائی نہ دے اور یہ صریحی مکابرہ

اور بڑی زبردستی ہی کیونکہ یہ تو بدیہی سے انکار ہی اور اوس سے لازم آتا ہی
کہ علت تامہ کے وجود پر معلول موجود نہو اشاعرہ کی حجت یہ ہی کہ دور سے
ہم بڑی چیز کو چھوٹا دیکھتے ہین اور اسکا کوئی اور سبب نہین ہی صرف
اوسکا سبب یہی ہی کہ ہم اوسکے بعض اجزا کو دیکھتے ہین اور بعض اجزا کو
نہین دیکھتے اور جب شرائط کے پائے جانے مین سب اجزا مساوی ہین
تو اگر نزدیک حصول شرائط رویت واجب ہوتی تو ہم اوسکے سب اجزا کو
دیکھتے اور جس حیثیت کا وہ جسم تھا اوسی حیثیت سے ہم کو نظر آتا اگر وہ
فی الواقع بڑا ہی تو بڑا اور اگر چھوٹا ہی تو چھوٹا ہم کو دکھائی دیتا حالانکہ ایسا
نہین ہوتا اس دلیل کا جواب یہ دیا گیا ہی کہ یہ صریحی غلطی و خطا ہے
کیونکہ اگر ہم اس امر کے تجویز کرین جو اشاعرہ کہتے ہین تو یہ امر لازم آوے کہ
ہمارے سامنے بڑے بڑے بلند پہاڑ ہون اور نہرین جاری ہون اور ہم
اونھین نہ دیکھین اور یہ سفسطہ ہی اور جو کچھ اونھون نے ذکر کیا ہی وہ اونکے مطلب پر
دلالت نہین کرتا کیونکہ بعض اجزا کا دکھائی دینا اور بعض کا نہ دکھائی دینا یہ اسلیے
ہوتا ہی کہ اجزا مین قرب و بعد کا تفاوت ہوتا ہی اسی سبب سے ہم بعض اجزا کا
ادراک کرتے ہین اور بعض کا ادراک نہین کرتے اور اس تفاوت کے سبب کی
تحقیق اس طرح ہوتی ہی کہ تین خط پتلی سے جسم مرئی کی طرف نکلتے ہین ایک
خط اوسمین سے سطح مرئی پر عمود ہوتا ہی اور باقی دونون خط مثلث کے

ضلع کی صورت بناتے ہین اور قاعدہ ان دونون ضلعون کا سطح مرئی ہوتی ہے
اس حال مین عمود ضلعون سے چھوٹا ہوگا کیونکہ عمود سے زاویہ حادّہ پیدا
ہونگے اور دونون ضلع طویل ہونگے کیونکہ اون سے زاویہ قائمہ پیدا ہونگے
پس تفاوت ضرور ہے اور جب تفاوت ہوگا تو سب شرائط رویت متحقق نہونگے
اور شئے مرئی اوس حیثیت سے نہ دکھائی دیگی جس حیثیت سے واقع مین
موجود ہے واضح ہو کہ اسی بناء پر شیخ
ابو الحسن اشعری کا یہ قول ہے کہ جائز ہے
کہ اندلس کا اندھا شب تاریک

ضلع ضلع
سطح مرئی

مین اوس چینٹے کے پیر کو حس بصر سے دیکھے جو ملک چین مین ہو اس طریقہ سے
اشاعرہ دنیا مین خدا کے نہ دیکھنے کو باوجود تحقیق شرائط رویت ثابت کرتے ہین
اور وہ بدیہی کے خلاف ہے دوسری نوع حاسۂ ظاہری کی سماعت ہے اور سماعت تموّج
ہوا کے سبب سے حاصل ہوتی ہے جسکا سبب قلع اور قرع سخت ہے جس سے ہوا مین
تموج پیدا ہوتا ہے اور بعض ہوا بعض کو دفع کرتی ہے یہانتک کہ وہ ہوا قوت
سامعہ تک پہونچتی ہے جو صماخ مین موجود ہے اور صماخ وہ پٹھا ہے جو داخل
گوش مین بچھا ہوا ہے جسکے سبب سے وہ اون آوازون کو جو اوس تک پہونچتی ہین
سن لیتا ہے قبل اسکے حصول کیفیت صوت اور ہوا سے آواز کا قائم ہونا بیان ہوچکا ہے
اسلیے اوسکے اعادہ کی ضرورت نہین ہے مگر اوس مخالفت کا بیان اس جگہ

مناسب ہی جو آواز کی ہوا سے قائم ہونے کی نسبت ہوئی ہی بعض کہتے ہین
کہ آواز اس بات کی محتاج نہین ہی کہ ہوا سے قائم ہو اور اگر ایسا ہو تو ہم
پس دیوار سے اوسی ہیئت پر وہ آواز نہ سنتے جس شکل سے وہ ہیئت قائم ہی
کیونکہ آواز کی شکل کا تموج ہوا مین باقی رہنا محال ہی باوجود اسکے کہ دیوار سے
وہ ہوا ٹکراتی ہی جو آواز کو اوٹھائے ہوے ہی اور پھر دیوار کے مسامات مین
اوس ہوا کا درآنا اور پھر شکل کا باقی رہنا کیونکر ممکن ہی بعض علمائے اسکا یہ
جواب دیا ہی کہ یہ محض استبعاد ہی جسپر کوئی دلیل نہین تیسری نوع حواس ظاہریہ
مین سے شم ہی جسے ہماری زبان مین سونگھنا کہتے ہین وہ ایک قوت ہی جو
خداوند عالم نے دو گھنڈیون مین پیدا کی ہی جو مانند سر پستان کے ہین اور
دماغ سے پیدا ہوئی ہین اور نرمی اونکی دماغ کی نرمی سے کم ہی اور اون مین
کسی پٹھے کی سختی نہین پہونچتی اون مین اس قوت کو اللہ تعالیٰ نے امانت
رکھا ہی اور خداوند عالم نے ناک کے آخر مین اس قسم کی ایک ہڈی خلق فرمائی ہی
جس مین سوراخ ہین اون سوراخون مین وہ ہوا جو صاحب رائحہ کی بو سے
متکیف ہوتی ہی نفوذ کرتی ہی اور اون دونون گھنڈیون کی طرف پہونچتی ہی
جنکا ذکر اوپر ہوا اوسوقت شم حاصل ہوتا ہی۔ چوتھی نوع حواس ظاہری
مین سے لمس ہی وہ سب حاسون مین زیادہ نافع ہی کیونکہ اوسی کے جہت سے
حیوان اپنے مزاج کو منافی خارجی سے محفوظ رکھتا ہی کیونکہ جب وہ عناصر سے

مرکب ہی اور ہر عنصر کے لیے ایک مقدار معین ہی جسپر وہ زیادہ نہین ہوتا اور
انھین مقدار ونکا باقی رہنا اعتدال مزاج سے موسوم ہی اسلیے خداوند عالم
نے اوسے ایک ایسی قوت عنایت فرمائی ہے جسکا اثر تمام بدن مین سرایت کیے
ہوئے ہی اور اِسی قوت کا نام لمس ہی اوسی کی جہت سے حیوان اوس چیز کا
ادراک کرتا ہی جو اوسکا منافی ہی جسکے سبب سے حیوان منافی سے دوری اختیار
کرتا ہی اور جو شئے اوس سے حاصل ہوتی ہی اور اوسکے مناسب ہی اوسکو ادراک سے
موسوم کرتا ہی اور لسبب اسکے کہ اوسکے نفع کو جاننا ہی نافع شئے کے قریب ہوتا ہی
مگر یہ جب ہی کہ مقدارین عنصرون کی بلاکمی وبیشی باقی رہین اِسی سبب سے لمس
نافع ترین حواس ہوا کیونکہ یہ دافع ضرر ہی بخلاف باقی حاسون کے کیونکہ اور حاسہ
صرف نفع پہونچاتے ہین اور مضرت کا دفع کرنا منفعت کے حاصل کرنے سے مقدم ہی
کیونکہ نفع بدن تک نہین پہونچتا مگر بعد اس بات کے کہ بدن اعتدال پر قائم ہو
اور بدن اعتدال پر نہین قائم رہ سکتا جب تک اوسکی بقا نہ ہو اور بقا اوسکی
نہین ہوسکتی جب تک کہ اوس سے دفع ضرر نہ کیا جاوے۔

اس امر مین اختلاف ہی کہ آیا یہہ حس لمس ایک ہی قوت ہی یا کئی قوتین ہین
جمہور حکماء کا مذہب یہ ہی کہ کئی قوتین ہین اور اونھون نے اوسکی تقسیم چار
قوتون پر کی ہی۔ اول قوت وہ ہی جو گرم اور سرد کے درمیان مین حاکم ہی۔
دوسری وہ قوت ہی جو خشک اور تر کے درمیان مین حکم کرتی ہے۔

تیسرے وہ قوت ہی جو سخت اور نرم کے درمیان مین حکم کرتی ہی چوتھی وہ قوت ہی
جو چکنی اور کھر کھری مین فرق کرتی ہی اور اوسکے درمیان مین حکم کرتی ہے
یہ اونھون نے جو تقسیم کی ہی وہ اسی بنا پر کی ہی کہ اونکے نزدیک اوس چیز سے
جو ایک ہو اوس سے ایک ہی چیز صادر ہوتی ہی اور دوسرا فرقہ کہتا ہی کہ وہ
ایک ہی قوت ہی جو ان تمام کیفیتون کا ادراک کرتی ہی پانچوین نوع ذوق ہی
جیسے ہماری زبان مین چکھنا کہتے ہین وہ ایسی قوت ہی جسکو خدا نے
زبان کی سطح مین خلق فرمایا ہی اور وہ قوت جلد کی تحت مین ہی اور اوس
قوت کے اثر کے لیے یہ امر ضروری ہی کہ لعابی رطوبت جو مزہ کا اثر لیے ہو وہ
واسطہ واقع ہو اور یہ رطوبت زبان کے نیچے جو دو گھنڈیان ہین اوسی سے
پیدا ہوتی ہی اور واجب ہی کہ یہ رطوبت مزے سے خالی ہو کیونکہ اگر اس
رطوبت مین کوئی بھی مزہ ہوگا تو یہ مزہ اگر ویسا ہی ہوگا جسکا اب مزہ
چکھنا منظور ہی تو ہرگز اسکے مزہ کا ادراک نہوگا کیونکہ ادراک تاثیر قبول کرنے
کے سبب سے ہوتا ہی اور شئے اپنی مثل کی تاثیر نہین قبول کرتی اور اگر وہ مزہ
جو اوس رطوبت مین ہی اوس مزہ کے مخالف ہی جو اوس چیز مین ہی جسکا چکھنا
منظور ہی تو ادراک مزہ کا ہوگا مگر خالص مزہ نہ ملیگا بلکہ کچھ رطوبت کا مزہ
کچھ اس صاحب طعم کا مزہ ملا ہوا ہوگا جیسے مریضون کے مُنھ کا مزہ ہوتا ہی کہ اوس وقت
مین کسی چیز کا مزہ بہ وداقع مین ثابت ہی نہین ملتا پس ثابت ہوا کہ اوس

رطوبت کا مزہ سے خالی ہونا واجب ہی پھر اس بات مین اختلاف ہی کہ آیا یہ
رطوبت جسم کے مزہ سے متاثر ہوتی ہی اور پھر زبان کی جلد کی نیچے جو
قوت ہی اوس تک پہونچتی ہی یا اوس جسم کے اجزاء الگ الگ ہوجاتے ہین
اور زبان کی اوس قوت تک پہونچتے ہین جو زبان کی جلد کے نیچے ہے
مشہور قول اول ہی اور امر ثانی کا بھی احتمال ہی۔

بحث احکام عامہ اعراض

وہ احکام جو جمیع اعراض کو شامل ہین کئی ہین۔ ایک یہ کہ عرض پر انتقال
جائز نہین ہی کیونکہ انتقال اس بات کا نام ہی کہ ایک حیز مین بعد دوسرے
حیز کے حاصل ہو اور یہ اوسی شئے مین معقول ہی جو حیز مین حاصل ہو اور
عرض مین وہ متصور نہین ہی دوسرا حکم یہ ہی کہ عرض کے لیے یہ بات جائز
نہین ہی کہ وہ ایک محل سے دوسرے محل کی طرف منتقل ہو کیونکہ عرض اپنے
تشخص مین ایسے محل شخصی کا محتاج ہی جس سے وہ قائم ہو اسلیے کہ اگر وہ
اوسکا محتاج نہو تو اوسمین حال نہوگا کیونکہ اپنے فاعل سے اپنے تشخص مین
بغیر محل کے اپنے وجود مین مستغنی ہوگا اور جب اپنے تشخص مین محل کا محتاج ہوگا
تو انتقال وسکا اوس محل سے محال ہوگا کیونکہ عرض اپنے تشخص مین محل
شخصی کا محتاج ہی جسکے ساتھ اوسکا قیام ہوتا ہی اور اگر اوس محل کا وہ محتاج
نہوتا تو اوس مین حلول نکرتا کیونکہ عرض اپنے وجود مین اس حالت مین

بہ سبب اپنے فاعل کے مستغنی ہوتا پس اگر محل کی طرف محتاج نہ ہوتا تو بدون
محل کے پایا جاتا حالانکہ محل سے الگ ہو کر کہین پایا ہی نہین جاتا پس
اوسکا محتاج ہونا ثابت ہوگیا اور یہ محل ہی اوس کی علت ہے پس جب یہ
عرض اوس محل کو چھوڑ دیگا تو وہ علت جو عرض کے لیے باعث تشخص ہے
جاتی رہیگی پس یہ عرض معدوم ہوجائیگا کیونکہ جب علت زائل ہو گی تو
معلول بھی زائل ہوجائیگا پس اگر دوسرے محل مین حلول کریگا تو یہ دوسرا
عرض ہوگا اور اس امر مین نزاع نہین ہی کہ ایک محل سے ایک عرض معدوم
ہوجاوے اور دوسرے محل مین دوسرا عرض پایا جاوے بلکہ اسمین کلام ہی
کہ ایک محل سے ایک عرض معدوم ہوجائے اور وہی عرض بعینہ دوسرے
محل مین حلول کرے تیسرا حکم عرض یہ ہی کہ جائز ہی کہ ایک عرض کا قیام
دوسرے عرض سے ہو یہ حکما کا مذہب ہی اور ایک بڑی جماعت معتزلہ
اور امامیہ اور اکثر محققین مثل محقق طوسی اور علامہ حلی نے اس مذہب کو
اختیار کیا ہی۔ بعض معتزلہ اور اکثر اشاعرہ نے اس قول کی مخالفت کی ہی
وہ کہتے ہین کہ ایسا نہین ہی بلکہ ہر عرض ایک محل جوہر ہی سے قائم ہی
محققین کی یہ دلیل ہی کہ سرعت و بطوء حرکت سے قائم ہین اور وہ عرض ہین
اور حرکت بھی عرض ہی اور مراد قیام سے یہی ہی کہ ایک امر کو دوسرے امر سے
یون خصوصیت حاصل ہو کہ قائم صفت ہوجاوے اور وہ شئے جس سے وہ

قائم ہی موصوف ہوجاوے اور یہ امر حرکت مین موجود ہی کیونکہ حرکت
مین چونکہ سرعت و لبطور قائم ہی لہذا کہا جاتا ہی کہ یہ حرکت سریع ہی اور یہ حرکت
بطی ہی اور جوہر ان دونون صفتون سے متصف نہین ہوتا مگر ضرور ہے کہ
انتہا اسکی کسی محل جوہری کی طرف ہو کیونکہ اگر ایسا ہوگا تو تسلسل لازم
آویگا کیونکہ عرض وہ ہی جسکا قیام غیر سے ہو پس یہ غیر یا جوہر ہوگا یا عرض
ہوگا اگر جوہر ہوگا تو مطلوب ہمارا ثابت ہوجاویگا اور اگر عرض ہوگا تو محتاج
دوسرے عرض کا ہوگا جس سے وہ قائم ہوگا پھر ہم اوسمین بھی اسی طرح
کلام کرینگے جیسا کہ ہم نے پہلے کلام کیا تھا پس تسلسل لازم آویگا پس محل
کی جوہری کی طرف انتہا لازم ہی جس سے وہ قائم ہوگا اور یہی مطلوب ہی۔
چوتھا حکم یہ ہی کہ عرض پر بقا جائز ہی مگر اشاعرہ نے اس مسئلہ مین مخالفت
کی ہی بیان اوسکا یہ ہی کہ عرض کی دو قسمین ہین ایک قار۔ دوسرا غیر قار
قار وہ ہی جسکے اجزاء وجود مین فی الحال مجتمع ہون جیسے سواد اور بیاض۔
اور غیر قار وہ ہی جسکے اجزاء وجود مین فی الحال جمع نہ ہون بلکہ پی درپے
آتے جائین اس حیثیت سے کہ جو متقدم ہی وہ معدوم ہوجاوے اور متاخر
موجود ہو جس طرح زمانہ کے اجزاء ہین۔ جب یہ امر معلوم ہوچکا تو جاننا چاہیے
کہ غیر قار کے عدم بقا مین کوئی شک نہین ہی لیکن قار کی بقا اور عدم بقا
مین نزاع ہے۔ معتزلہ اور محققین کہتے ہین کہ عرض قار کے لیے بقا جائز ہی

اور بعض محققین نے اسپر دعوی بداہت کیا ہی وہ کہتے ہین کہ جس طرح ہم کسی
جسم کے بقا پر بسبب حس کے حکم کرتے ہین دران حالیکہ ہم اوسے پہلے بھی
دیکھ چکے ہین کہ وہ ویساہی باقی ہی جیسا پہلے تھا اسی طرح اوس عرض کے
بقا پر بھی ہم حکم کرتے ہین جو کسی محل مین حلول کیے ہوے ہو مثلاً ہم جانتے ہین
کہ یہ سیاہی یا سپیدی وہی باقی ہی جو اسوقت کے پہلے بھی موجود تھی اور
یہی بقا عرض ہی اشاعرہ کہتے ہین کہ عرض قار ہو یا غیر قار باقی نہین رہتا
بلکہ آناً فآناً وہ پیدا ہوتا ہے اشاعرہ نے اپنے دعوے پر یہ حجت قائم
کی ہی کہ بقا عرض ہی پس اگر اعراض باقی رہین تو لازم آتا ہی کہ عرض کا قیام
عرض سے ہو۔ جواب اوسکا یہ دیا گیا ہی کہ ہم بقا کے عرض ہونے کو منع
کرتے ہین بلکہ بقا ایک امر عقلی ہی اور وہ استمرار وجود زمان اول سے
زمان ثانی تک ہی۔ اچھا ہم نے یہ بھی تسلیم کیا کہ بقا عرض ہی مگر عرض کا
قیام عرض سے جائز ہی جیسا کہ سابق مین بیان ہوا۔ پانچوان حکم اعراض
یہ ہی کہ عرض واحد کا دو محلون مین حلول کرنا ممکن نہین حلول کی تعریف
یہ ہی کہ ایک شئے کا دوسری شئے سے اس طرح کا اختصاص ہو کہ ایک کی
طرف اشارہ کرنا بعینہ دوسری شئے کی طرف اشارہ ہو مثل وس سیاہی
یا سفیدی کے جو کسی محل مین حال ہو پس سیاہی یا سفیدی کی طرف اشارہ
بعینہ محل کی طرف اشارہ ہی جب یہ امر معلوم ہوا تو جاننا چاہیے کہ ایک

عرض کا دو محلون مین جمع ہونا دو وجہون سے محال ہی وجہ اول یہ ہی کہ جس طرح
ایک جسم کا دو مکانون مین حصول غیر معقول ہی یعنی اوسکا تصور ہی نہین ہوسکتا
اور جس کا تصور ہی نہین ہوسکتا اوس پر حکم ہی نہین ہوسکتا اوسی طرح عرض
واحد کا دو محلون مین حلول غیر معقول ہی اس وجہ مین یہ نظر کی گئی ہی کہ عرض کا
قیاس اگر جسم پر صحیح ہو تو ممتنع ہو کہ دو عرض ایک محل واحد مین پائی جائین جیسے
سیاہی یا سفیدی اور علم اور حرکت اور مثل اسکے اور اعراض جو محل واحد مین
جمع ہوجاتے ہین میری راے مین اس نظر مین تامل ہی کیونکہ قیاس بر بناء
عدم تصور اس جگہ ہی اور وہ صحیح ہی مطلق قیاس نہین ہی تاکہ نظر وارد ہو۔
وجہ ثانی یہ ہی کہ سابق مین بیان ہوا کہ محل تشخص عرض کی علت ہی پس
اگر عرض دو محلون مین حال ہو تو لازم آئے کہ ایک معلول شخصی پر دو تام
علتین وارد ہون اور یہ محال ہی جیسا کہ عنقریب بیان ہوگا ابوہاشم نے
اس حکم مین مخالفت کی ہی وہ کہتا ہی کہ ایک عرض کا دو محلون سے قیام جائز ہی
مگر زائد سے نہین اوس نے اسکی مثال تالیف سے دی ہی کہ وہ عرض ہی جو دو محل سے
قائم ہی میری راے مین یہ عرض دو محلون مین منقسم ہی جس طرح سیاہی یا سفیدی
دو جوہرون مین منقسم ہوتی ہی اسی طرح ایک جماعت متقدمین اسکے قائل
ہوگئے ہین کہ عرض واحد دو محلون سے قائم ہوسکتا ہی مگر نہ ان معنون سے کہ
ایک عرض جو ایک محل مین حال ہی وہی دوسرے محل مین حال ہی بلکہ عرض

واحد دو محلون کے مجموع مین حال ہوتا ہی جو دونون ملکر اوس عرض حال
کے لیے محل واحد ہو گئے ہین جیسے حیوۃ ۔ و قدرت ۔ و علم ۔
فائدہ ۔ اضافت کی دو قسمین ہین ایک اضافت متحد ۔ دوسری اضافت
مختلف متحد اضافت وہ ہی جسکی دونون طرفین نسبت مین ایک سی ہون
جیسے اخوت پس اخوت جس طرح ایک بھائی سے بھی قائم ہی اوسی طرح دوسرے
بھائی سے بھی قائم ہی یا جوار ہی جسکے معنی ہمسایگی کے ہین جس طرح یہ معنی ایک
ہمسایہ سے قائم ہین اوسیطرح دوسرے ہمسایہ سے قائم ہی اور اضافت مختلف وہ ہی جسکی طرفین
مختلف ہون جیسے ابوت و بنوت کیونکہ ابوت صرف باپ سے قائم ہی اور بنوت صرف بیٹے
سے قائم ہی جب یہ امر معلوم ہوا تو جاننا چاہیے کہ بعض متقدمین نے کہا ہی کہ
اضافت متحد عرض واحد ہی جو دو محلون سے قائم ہی اور وہ دو محل وہی ہین
جن مین ہر ایک کو اضافت عارض ہوئی ہی کیونکہ اخوت جس طرح ایک بھائی
سے قائم ہی اوسی طرح دوسرے بھائی سے بھی قائم ہی محققین نے اسکو اس
وجہ سے باطل سمجھا ہی کہ ایک کی برادری جو دوسرے کے ساتھ ہی وہ اُسکے
ساتھ قائم ہی اور دوسرے کی برادری جو اوسکے ساتھ ہی وہ دوسرے کے
ساتھ قائم ہی پس اس مقام پر کوئی ایسا عرض نہین ہی جسکے لیے دو محل
ہون انتہا سے امر یہ ہی کہ لازم آتا ہی کہ اسکے طرفین متحد ہون ۔
چھٹا حکم اعراض یہ ہی کہ وہ حادث ہین جیسا کہ بیان ہوگا ۔

بحث احکام عام

جو احکام جواہر اور اعراض سے مخصوص نہین ہین کئی قسمون مین منقسم ہوتے ہین اول قسم اوسکے متغایرین ہین اور متغائر وہ دو چیزین ہین جنکی جدائی ایک دوسرے سے ممکن ہی یہ تقسیم تماثل ور اختلاف اور تقابل کی جانب منقسم ہوتی ہی توضیح اوسکی یہ ہی کہ تعقل اس بات کا نام ہی کہ صورت شئے ذہن مین حاصل ہو پس دو چیزین جنکا تعقل ذہن مین ہوا ہو یا تو ہر ایک کا مفہوم دوسرے کا عین اس حیثیت سے ہو گا کہ ایک دوسرے کے مقام پر شمار کیا جا سکتا ہو یا ایسا نہوگا اگر امر اول ہی تو وہ دونون مثلین ہین جس طرح زید اور عمرو کیونکہ وہ شئے جو زید سے سمجھی جاتی ہی یعنی حیوان ناطق وہی بعینہ عمرو سے بھی سمجھی جاتی ہے اور ان دونون مین جو اختلاف ہی وہ اون تشخصات کے سبب سے ہی جو خارج سے اوس مین لاحق ہوئی ہین جس طرح اوسکا کسی سمت یا مقام مین ہوتا ہی یا مثل اسکے اور خارجی امور ہین اور مراد اس بات سے کہ ایک کا مفہوم ماہیت دوسرے کا تمام مفہوم ماہیت ہی یہ ہی کہ اون دونون کی نوع ایک ہو جیسے انسانیت مفہوم زید وعمرو کی تمام ماہیت ہی اور اگر ایسا نہو یعنی ایک کا مفہوم دوسرے کا تمام مفہوم نہو تو وہ مختلفین سے نامزد کئے جاتے ہین جس طرح سواد اور بیاض کیونکہ سواد سے مفہوم یہ ہوتا ہی کہ وہ ایک قابض البصر رنگ ہی اور بیاض سے مفہوم یہ ہوتا ہی کہ وہ لون مفرق البصر ہی اور وہ دونون

چیزین جو مختلف ہونگی تو یا اون دونون کا اجتماع ایک محل مین باعتبار
واحد ممکن ہوگا یا نہ ممکن ہوگا اگر اون دونون کا اجتماع محل واحد مین ممکن
ہوگا تو اون کو اِس جہت سے متلاقیین کہتے ہین کہ محل واحد مین وہ دونون
ایک دوسرے سے ملاقی ہوتے ہین جیسے سواد اور حرکت کہ وہ دونون ایک
محل مین جمع ہوجاتے ہین اور اگر اونکا اجتماع محل واحد مین ممکن نہوگا تو وہ
متقابلین سے موسوم ہوتے ہین جب یہ امر بیان ہوچکا تو جاننا چاہیے کہ تقابل
جنس ہی اور اوسکے تحت مین چار نوعین مندرج ہین۔ ضدین متضائفین اور
عدم وملکہ۔ اور نقیضین اور اس امر کی دلیل کا سمجھنا کہ تقابل کا انھین چار نوعون
مین کیون انحصار ہی یہ موقوف ایک مقدمہ کی تمہید پر ہی وہ مقدمہ یہ ہی کہ
تقابل عدمین مین نہین ہوتا اور یہ اس سبب سے کہ عدمین یا مطلق ہون گے
یا مضاف ہونگے یا مطلق اور مضاف دونون ہونگے اول شق مین تو تقابل کا
نہ ہونا اظہر ہی کیونکہ عدم مطلق مین تعدد نہین ہوتا اور تقابل تعدد کو چاہتا ہی
اور شق ثانی بھی اِسی طرح ہی کیونکہ متقابلین شئے واحد پر نہین صادق آتے
منافین ایک محل پر صادق آتے ہین جیسے عدم البصر اور عدم القدرت
دونون دیوار پر صادق آتے ہین اور شق ثالث مین بھی تقابل نہوگا کیونکہ
عدم مطلق عدم مضاف کا جزو ہوتا ہی اور تقابل شئے مین اور اوسکے
جزو مین نہین ہوتا۔ جب یہ مقدمہ بیان ہوچکا تو اب دلیل انحصار کی تقریر یہ ہی

کہ متقابلین یا تو دونون وجودی ہونگے یا ایک وجودی ہوگا ایک عدمی ہوگا
پس اگر شق اول ہی تو یا ایک کا تعقل بدون دوسرے کے ممکن ہوگا یا نہو پس
اگر ایک کا تعقل بدون دوسرے کے ممکن ہوگا تو متقابلین ضدین کہے جاوینگے
جیسے سواد اور بیاض اور اگر امر ثانی ہی تو وہ متضائفین ہین جیسے اُبُوّت اور
بنوت اور اگر ایک وجودی ہی اور ایک عدمی ہی تو یا اون دونون کے لیے کوئی
ایسا محل خارج مین ہوگا جسکی شان سے یہ ہو کہ وجود سے متصف ہو یا ایسا
نہ ہوگا اگر امر اول ہی تو وہ عدم اور ملکہ ہی جیسے اندھا ہونا اور بینا ہونا اور اگر
امر ثانی ہی تو وہ نقیضین ہین جیسے انسان اور لا انسان۔

بحث ضدین

ضدین کا اطلاق دو معنون پر آیا ہی ایک معنی حقیقی ہین اور دوسرے مشہوری
مشہوری سے مراد وہ دو عرض ہین جو ایک جنس سے ہون اور محل واحد مین وقت
واحد مین مجتمع نہون مگر ایک محل مین اون دونون کا حلول یکے بعد دیگرے ممکن ہو
اور کبھی محل اون دونون سے خالی ہو۔ واضح ہو کہ دونون ضدین کو عرض اسلیے
ہونا چاہیے کہ دو جوہرون مین تضاد نہین ہوتا کیونکہ ضدین کے لیے ایک
موضوع ضروری ہی جسپر وہ دونون یکے بعد دیگرے وارد ہون اور جوہر کسی
موضوع مین حلول نہین کرتا۔
یہ قول اوس شخص کا ہی جسنے ضدین مین موضوع کو شرط جانا ہی اور جسنے وجود

موضوع کی تضاد مین شرط نہین کی ہی اوسکے نزدیک جائز ہی کہ جوہر کے لیے بھی
کوئی ضد ہو اور اون دونون عرضون کا جنس واحد سے ہونا اسلیئے لازم ہی
کہ اگر وہ مختلف جنسون سے ہونگے تو اون مین تضاد نہوگا۔ جیسے کم اور کیف
اور این۔ اور اسی طرح اونکے غیر اور بھی چیزین ہین جو جوہر مین مجتمع ہوجاتے ہین۔
اور ہمارا یہ کہنا کہ وہ دونون محل واحد مین مجتمع نہین ہوتے یہ اون دو عرضون سے
احتراز کے لیے ہی جو ایک جنس سے ہوتی ہین اور مجتمع ہوجاتے ہین جیسے خط
اور سطح اور جسم تعلیمی ہی کیونکہ یہ سب جسم طبعی مین جمع ہوجاتے ہین اور وقت
واحد کی قید اسلیے ہی کہ اوسمین اشیاء متضادہ داخل ہوجائین کیونکہ جائز ہی کہ وہ
اشیاء متضادہ مختلف وقتون مین ایک بعد دوسرے کے آئین اور یہ قول
کہ کبھی محل اون دونون سے خالی ہو اسلیئے ہے کہ کبھی محل ہی نہین ہوتا تو
اوس وقت مین جب محل ہی نہین تو عرضین کا وجود کہان ہوگا اور کبھی محل
موجود ہوتا ہی اور پھر عرضین سے خالی ہوتا ہی جیسے ہوا جو تمام رنگون سے خالی ہی
نہ اوسمین سواد ہی نہ بیاض ہی نہ اور کوئی رنگ ہی یہانتک بیان تضاد مشہوری
تھا اور تضاد حقیقی سے بھی وہ ہی مراد ہی جو تضاد مشہوری مین بیان ہوئی
مگر ایک قید اوسمین زائد ہی اور وہ یہ ہی کہ اون دونون مین انتہا کی دوری ہو
جس طرح سواد اور بیاض کیونکہ الوان کی بہت سی نوعین ہین جیسے سیاہی
سرخی۔ سبزی۔ زردی۔ سپیدی۔ اس سلسلہ مین اتنے الوان کا ذکر ہی

مگر جسقدر دوری سیاہی کو سپیدی سے ہے۔ اوتنی کسی رنگ کو کسی رنگ سے
نہین ہے بس سیاہی اور سپیدی ہی حقیقی ضدین ہونگی۔ بلکہ بعض رنگ بعض سے
قریب ہے لیس بر بناء تضاد مشہوری یہ سب رنگ ضدین ہونگے اور بربناء تضاد
حقیقی صرف سفیدی اور سیاہی اضداد ہونگے معلوم ہوا کہ تضاد مشہوری اور تضاد
حقیقی مین بھی عام خاص مطلق کی نسبت ہے کیونکہ جہان تضاد حقیقی پایا جائیگا
تضاد مشہوری کا وجود ضروری ہوگا لیکن جہان تضاد مشہوری ہوگا وہان
ضروری نہین کہ تضاد حقیقی بھی پایا جاوے پس بنا بر تعریف تضاد مشہوری کے
ممکن ہے کہ ایک شئے کے لیے کئی ضد ہون جس طرح سواد اوسکے لیے جتنے الوان
غیر سواد ہین سب وسکی ضد ہین مگر بنا بر تعریف تضاد حقیقی سواد کے ضد
صرف بیاض ہی ہو گی کیونکہ ہمنے اوسمین غایت بعد کا اعتبار کیا ہے اور یہ
انتہا کی دوری سیاہی سے سپیدی ہی مین پائی جاتی ہے پس بیاض ہی ضد حقیقی
سواد کے لیے ہوگی تضاد دو جنسون مین نہین پایا جاتا ہے یہ امر استقراء سے
معلوم ہوا ہے عام اس سے کہ جنسین عالی ہون یا سافل ہون یا متوسط ہون۔
اس مقام پر ایک شبہہ ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ خیر اور شر دونون جنسین ہین باوجود
اسکے کہ دونون آپس مین ضد ہین اور یہ اس امر مسلم کے خلاف ہے کہ تضاد
جنسین مین نہین ہوتا۔ اس شبہہ کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اولاً تو ہم خیر اور
شر کو جنس ہی نہین مانتے اور اگر ہم ان دونون کو جنس بھی تسلیم کرلین تو

توہم یہ نہین تسلیم کرتے کہ یہ دونون باعتبار اپنی ذات کے ضد ہین بلکہ اِس
اعتبار سے اونمین ضدیت ہی کہ وہ باعتبار کمال اور نقصان کے متقابل ہین
اور یہ امر اِس سبب سے ہی کہ خیر حصول کمال شئے ہی اور شر عدم کمال اوس شئے
سے ہی جو قابل کمال ہی پس اون دونون مین تقابل عدم وملکہ ہی۔
تضاد انواع مین بھی نہین ہوتا مگر جب ایک ہی جنس کی تحت مین ہون
اور یہ بھی استقرار سے معلوم ہوا ہی یہان بھی ایک شبہہ کیا گیا ہی وہ یہ ہی
کہ شجاعت اور تہور دونون مین تضاد ہین حالانکہ دو جنسون کی تحت مین
داخل ہین۔ کیونکہ شجاعت فضیلت کے تحت مین ہی اور تہور رذیلت کے
تحت مین ہی اسی طرح شجر اور حجر اِن دونون مین تضاد ہی حالانکہ یہ دونون
ایک جنس کے تحت مین نہین ہین۔ شبہہ اول کا جواب یہ ہی کہ اون دونون
مین جو تقابل ہی وہ ذاتی نہین ہی بلکہ اس حیثیت سے ہی کہ شجاعت فضیلت
کے تحت مین ہی اور تہور رذیلت کے تحت مین ہی اور فضیلت ورذیلت
دونون عارض ہین نہ یہ کہ یہ امور اون دونون کے ذاتی ہون اور شبہہ ثانی کا
جواب یہ دیا گیا ہی کہ شجر اور حجر دونون جوہر ہین حالانکہ تحت انواع اعراض
مین ہین اور ضدین باعتبار محل کے کئی قسمون مین منقسم ہین اول یہ کہ محل
اون دونون سے خالی ہو اور وسط سے بھی متصف نہو جیسے ہوا سواد
اور بیاض دونون سے خالی ہی اور اون الوان سے جو سواد اور بیاض کے

وسط مین ہین مثل حمرۃ وخضرۃ وصفرۃ وغیرہ کے متصف نہین ہوتی دوسری قسم وہ ہی کہ محل اون دونون سے خالی ہو مگر وصف سے متصف ہو جسطرح وہ پانی جو حرارت اور برودت سے خالی ہو وہ ایک حالت متوسط سے کہ جو حرارت وبرودت کے بین بین ہو گی متصف ہو گا۔ تیسرے یہ کہ اون دونون سے محل خالی نہو بلکہ یا یہ عرض محل مین ہو یا اوسکی ضد مین ہو نہ دونون مجتمع ہو کے پائے جائین نہ دونون مرتفع ہوسکین جس طرح حرکت اور سکون۔ کیونکہ جسم کے لیے ضروری ہی کہ ان دونون حالتون مین سے ایک حالت مین ہوا سلیئے کہ جسم یا منتقل ہوگا یا نہ منتقل ہوگا اگر اول ہی تو وہ حرکت سے متصف ہی اور اگر امر ثانی ہی تو وہ سکون سے متصف ہی ان دونون حالتون سی جسم کا خلو نا ممکن ہی۔

بحث نقیضین

قسم ثانی اقسام تقابل سے تناقض ہی نقیضین اون دونون چیزون کا نام ہی جو ایک محل مین مجتمع نہون اور نہ دونون مرتفع ہون یعنی نہ دونون ایک مقام پر صادق آئین نہ دونون کاذب ہون اور یہ دو قسمون پر منقسم ہی ایک وہ تناقض ہی جو مفردات مین ہوتا ہی جس طرح انسان اور لاانسان کیونکہ وہ دونون نہ کسی شے پر صادق آتے ہین نہ کسی شیئے مین کاذب ہوتے ہین۔ اور دوسرا تناقض مرکبات مین ہوتا ہی اوس سے یہ مراد ہی کہ دو قضیہ ایجاب اور سلب کے اعتبار سے مختلف ہون اس حیثیت سے

کہ ایک کا صدق ذاتاً اس بات کا مقتضی ہو کہ دوسرا کاذب ہو جاوے جیسے
ہمارا یہ قول کہ انسان کاتب ہی اور یہ قول کہ انسان کاتب نہین ہی پس
بدیہی ہی کہ اگر قضیہ اولی صادق ہی تو قضیہ ثانیہ کاذب ہی اور اگر قضیہ
ثانیہ صادق ہی تو قضیہ اولی کاذب ہی پس قید اختلاف دو قضیہ والی سے
وہ تناقض خارج ہو گیا جو مفردات مین ہوتا ہی اور قید اختلاف سلب
ایجاب سے اون قضیوں کا وہ اختلاف خارج ہو گیا جو حملی اور شرطی ہونے کی
جہت سے ہوتا ہی اور یہ قید کہ ذاتاً ایک کا صدق دوسرے کے کذب کو مستلزم
ہوتا ہی اس سے وہ قضیہ نکل گئے جسمین ایک کے صدق سے دوسرے کا کذب لازم
آتا ہی۔ مگر قضیہ کی ذات اس امر کو نہین چاہتی بلکہ یا تو یہ لزوم اس سبب سے
ہوتا ہی کہ مادہ اوسکو مقتضی ہوتا ہی جیسے ہمارا یہ قول کہ ہر انسان حیوان ہی اور
کوئی شے انسان سے حیوان نہین ہی اس قول مین اگرچہ ایک قول کا صدق
دوسرے کے کذب کو مستلزم ہی مگر یہ اقتضا ذاتی نہین ہی کیونکہ اگر یہ اقتضا صرف
موجبہ کلیہ اور سالبہ کلیہ کے اختلاف سے ہوتا تو یہ قول کہ ہر حیوان انسان ہی
اور کوئی شے حیوان سے انسان نہین ہی دونون کاذب ہوتے پس معلوم ہوا
کہ یہ اقتضا ذاتی نہین ہی بلکہ خصوصیت مادہ کی جہت سے ہی اسی طرح وہ بھی خارج
ہو گیا جس مین یہ التزام بالواسطہ ہو مثلاً یہ قول کہ زید انسان ہی اور زید
ناطق نہین ان دونون مین سے ہر ایک کا صدق دوسرے کے کذب کو مستلزم ہی

مگر یہ استلزام ذاتی نہین بلکہ چونکہ ناطق کا سلب مستلزم سلب انسانیت ہی لہذا ایک کا صدق دوسرے کے کذب کو مستلزم ہی اور یونہین ایک کا کذب دوسرے کے صدق کو مستلزم ہی اور اس قسم کے لیے کچھ شرطین جانب موضوع مین ہین اور کچھ جانب محمول مین ہین اون سب کا مرجع و مآل اسی کی جانب ہی کہ دونون قضیون مین اوسی وقت تناقض پایا جائیگا جب نسبت حکمی مین وحدت ہو پھر اس قسم کے لیے اور بھی ایسے خواص ہین جسکے سبب سے اور اقسام تقابل سے اسکو خاص اختیار حاصل ہی اول خاصہ اس قسم کا یہ ہی کہ نقیضین نہ ایک مقام پر مجتمع ہوتے ہین نہ ایک مقام سے دونون مرتفع ہوتے ہین بخلاف باقی اقسام تقابل کے کیونکہ ضدین کبھی دونون ایک مقام سے مرتفع ہوجاتے ہین جیساکہ اوپر ذکر ہوا اسی طرح متضایفین مرتفع ہوجاتے ہین بسبب اسبابت کے کہ محل اون دونون سے خالی ہوتا ہی اور عدم اور ملکہ بھی مرتفع ہوجاتے ہین جب محل نہو یا جب محل مین استعداد ملکہ نہو دوسرے خاصہ یہ ہی کہ تقابل جو نقیضین مین ہی وہ قول کے اعتبار سے بھی ہی اور عقل کے اعتبار سے بھی ہی بخلاف باقی اقسام تقابل کے کیونکہ وہ اقسام صرف باعتبار وجود خارجی آپس مین متقابل ہین لیکن تناقض باعتبار قول واعتقاد دونون کے اس معنے سے متقابل ہی کہ ان دونون کا قول بھی متقابل ہین اور اون دونون کے اعتقاد بھی متقابل ہین۔

بحث عدم و ملکہ

یہ تیسری قسم تقابل کی ہی اسکا نام تقابل عدم و ملکہ ہی اسکی تعریف یہ
کی گئی ہی کہ وہ دونون وہ تقابل ہین جو اپنے موضوع سے خاص و مخصوص
ہین جیسے اعمیٰ اور بصیر کیونکہ اون دونون کا محل ایک ہی ہی اسلیے کہ اندھا پن
عدم بصر کا نام ہی مگر یہ مقصود نہین کہ عمی عدم بصر ہی وہ کسی چیز سے بھی ہو
بلکہ محل مخصوص سے عدم بصر ہو جسکا متصف ہونا بصر سے ممکن ہو بخلاف
تناقض کے مثل انسان اور لا انسان کے کیونکہ لا انسان عدم انسانیت کا
نام ہی وہ کسی شئے سے بھی ہو۔ اس قسم کی بھی دو قسمین ہین ایک مشہوری
دوسری تحقیقی مشہوری کہ ہر اوس چیز کو کہتے ہین جو کسی موضوع مین موجود ہو
اور اوس موضوع کی شان سے یہ امر ہو کہ اوس شئے وجودی سے موصوف ہو
اور ممکن ہو کہ یہ شئے وجودی اوس سے منعدم ہو جائے اور جب معدوم
ہو جائے تو پھر عود کرنا اوسکا ممکن نہو اور عدم سے مراد اسی وجودی کا
عدم ہی مگر اوسوقت جب اوسکے وجود کا امکان اوس موضوع مین ہو مثال
اوسکی بصر اور بال ہین کیونکہ عدم بصر قبل اسکے کہ آنکھ بچے کی کھلی یا لڑکے
کا بے ریش ہونا عدم ملکہ سے نہوگا کیونکہ اونکا وجود کی طرف انتقال اس طور سے
ممکن ہی کہ آنکھ کھلی تو بصر موجود ہوا اور طفل جوان ہو تو داڑھی نکل آئی
ہان اگر وقت اتصاف بھی طفل صاحب ریش نہو تو یہ عدم ملکہ ہوگا۔

یہان تک تو تعریف عدم اور ملکہ مشہوری کے تھے لیکن تحقیقی کے بنا بر ملکہ اوس موجود کو کہتے ہین جو کسی موضوع مین ہو عام اس سے کہ اوس موضوع کی شان سے اس امر وجودی کے ساتھ متصف ہوتا ہو یا اوسکی وقت مین یا غیر وقت مین اوس سے متصف ہوتا ہو یا اوسکی نوع کی شان سے ہو یا اوسکے جنس کی شان سے ہو پہلے کی مثال گذر چکی دوسرے کی مثال جس طرح لڑکون کی شان سے ایش کا نہونا ہی تیسرے کی مثال جس طرح عورتو نکی شان سے داڑھی کا نہونا ہی چوتھے کی مثال جس طرح نسوان سی ذکوریت کا نہونا ہی۔ پس مشہوری تحقیقی سے خاص ہی۔

بحث متضائفین

یہ چوتھی قسم اقسام تقابل سے ہی جاننا چاہیے کہ اشیاء باعتبار اپنے تعقل کے دو قسمون پر ہین ایک قسم وہ چیزین ہین جنکا سمجھنا دوسری چیزون کے سمجھنے پر موقوف نہو اس طرح کی جو چیزین ہین وہ مضاف نہین کہی جاتین دوسری وہ چیزین ہین جنکی سمجھنے مین دوسری چیزونکے سمجھنے کی احتیاج ہوتی ہی یہ قسم مضاف سے نامزد ہوتی ہی اسکی بھی دو قسمین ہین ایک قسم مضاف مشہوری دوسری قسم مضاف حقیقی ہی مشہوری وہ ہی کہ قطع نظر اسبات کے کہ اوسکا قیاس کیا جاوے اسکے علاوہ اوسکے لیے وجود ہو جیسے باپ اور بیٹا اگرچہ باپ کا سمجھنا بدون اسکے نہین ہو سکتا کہ اوسکے لیے کوئی بیٹا بھی ہو

اور اسی طرح بیٹے کا سمجھنا بھی اس پر موقوف ہی کہ اوسکے لیئے باپ ہو مگر اون
دونون کے لیے وہ وجود بھی ہی جو باپ اور بیٹے کا وجود ہی اور اگر اوس
اعتبار کے علاوہ وجود نہو تو وہ مضاف حقیقی ہی جیسے اب کی اُبوّت اور ابن
کی بنوت ہی کیونکہ اعتبار اضافت سے علحدہ کوئی وجود ان دونون کے لیے
نہین ہی اضافات کا وجود خارج مین ہی یا نہین اِس مین لوگون نے اختلاف
کیا ہی حکما کی یہ رائے ہی کہ اضافتون کا وجود خارج مین ہی حکما نے اپنے
مذہب مختار پر یہ حجت پیش کی ہی عقل آسمان کی فوقیت کا حکم کرتی ہی اور یہ حکم
بھی ایسا ہی کہ جو صادق اور نفس الامر مین مطابق واقع ہی پس فوقیت امر عدمی
نہین ہی کیونکہ وہ نقیض لا فوقیت کے ہی جو معدوم پر صادق آتی ہے پس
لا فوقیت عدمی ہو گی اسلیے کہ معدوم کی صفت محال ہی کہ ثبوتی ہو والا
لازم آویگا موصوف اس صفت کا جو معنی معدوم ہی ثابت ہو اور
یہ محال ہی اور جب لا فوقیت عدمی ہوئی تو فوقیت کا وجودی ہونا ضروری ہے
متکلمین نے فوقیت کے خارج مین نہونے پر یہ حجت پیش کی ہی کہ فوقیت اگر
خارج مین موجود ہوتی تو تسلسل لازم آتا بیان اوسکا یہ ہی کہ اضافت
اگر موجود خارج مین ہوتی تو کسی محل سے قائم ہوتے اور جب کسی محل سے
قائم ہوتے تو ضرور ہی کہ اس محل کی طرف اس اضافت کی اضافت ہوتی
اور یہ اضافت بھی خارج مین موجود ہو گی پس ضرور ہی کہ یہ بھی کسی محل سے

قائم ہو پھر اس مین بھی ہم کلام کرینگے یہان تک کہ تسلسل لازم آویگا اور وہ محال ہے اور جب کہ تسلسل صرف اسی وجہ سے لازم آیا کہ اضافات کا وجود خارج مین فرض کیا گیا ہی پس یہ ملزوم بھی محال ہوگا اور اضافات کا وجود خارج مین نہ پایا جاویگا اور یہی مطلوب ہی بعض علماء نے اس دلیل پر یہ نظر کی ہی کہ جس شخص نے وجود اضافات کو خارج مین نہین تسلیم کیا اوسکا مقصود سلب کلی نہین یعنی یہ مقصود نہین کہ اضافت کی کوئی فرد خارج مین موجود نہین اور اس بناء پر دلیل تمام نہوگی کیونکہ جب مستدل یہ کہیگا کہ اگر اضافتین خارج مین موجود ہوتین تو کسی محل سے قائم ہوتین پس اضافت کے لیے اس محل کی طرف اضافت ہوتی اور یہ اضافت بھی موجود ہوگی تو ہم اس قول کو منع کرینگے کیونکہ وہ شخص جو وجود اضافات کا قائل ہی وہ ہر اضافت کے وجود کا قائل نہین بلکہ بعض اضافات کے وجود کا قائل ہی اور بعض کے وجود کا قائل نہین اسوقت مین جائز ہی کہ اضافت اضافت اون اضافتون مین سے ہو جنکا وجود خارج مین نہین ہی۔

بحث اجتماع مثلین

سابق مین یہ امر معلوم ہوچکا کہ جو دو چیزین معقول ہونگی وہ مختلفین اور متقابلین اور مثلین کی طرف منقسم ہین اور یہ بھی معلوم ہوا کہ متقابلین جمع نہین ہوسکتے اور وہ مختلفین جو متقابلین نہین وہ جمع ہوسکتے ہین

اب بحث اس امر مین باقی ہی کہ مثلین ایک مقام مین جمع ہو سکتی ہین یا نہین حق یہ ہی کہ مثلین بھی مثل متقابلین کے ایک محل مین جمع نہین ہوسکتے دلیل اسکی یہ ہی کہ اگر وہ دونون ایک محل مین جمع ہوتی تو اون دونون مین کوئی تمیز دینے والا نہوتا باوجود اسکے کہ وہ دو ہین اور یہ محال ہی کیونکہ تعدد تمیز کو چاہتا ہی اور وہ معدوم ہے ہمنے یہ جو کہا کہ یہان ایک کا دوسرے سے کوئی تمیز دینے والا نہین ہی یہ اسلیئے کہا کہ تمایز تین امرون مین سے کسی ایک امر سے ہوتا ہی یا ذات کے سبب سے یا لوازم کے سبب سے یا عوارض کے سبب سے اور تینون قسمین یہان نہین پائی جاتی ہین ذات اور لوازم تو اسلیے تمیز نہین دے سکتی کہ وہی ذات وہی لوازم جو ایک کے لیے ہین وہی دوسرے کے لیے بھی ہین اور اگر ایسا نہو تو وہ باہم مثلین نہون حالانکہ مفروض یہ ہی کہ وہ باہم مثلین ہین رہگئے عوارض وہ بحسب محل اشیاء کو عارض ہوتے ہین اور جب بنا بر مفروض ایک ہی مقام و محل ہین وہ دونون ہونگے تو بحسب محل جو عارض ایک کو عارض ہوگا وہی دوسرے کو بھی عارض ہوگا تو اسوقت مین مثلین کے لیے تینون قسمون مین سے کسی قسم کی تمیز نہ حاصل ہوئی جس سے یہ امر ظاہر ہو گیا کہ مثلین اگر محل واحد مین مجتمع ہون تو ایک دوسرے سے ممتاز نہونگے اور عدم امتیاز اونکا محال ہی کیونکہ اسوقت مین دو دو نہ رہین گے حالانکہ ہم اونھین دو فرض کر رہے ہین اور یہ خلاف مفروض و باطل ہے۔

بحث وحدت وکثرت

وحدت وکثرت بھی امور عامہ مین سے ہین بیان اوسکا یہ ہی کہ معقول یا منقسم ہوگا یا نہوگا جو منقسم ہوگا کثیر ہے اور جو منقسم نہو وہ واحد ہی واحد کی بھی قسمین ہین - ایک واحد بالذات دوسری واحد بالعرض کیونکہ عدم قبول قسمت یا غیر کے سبب سے ہی یا اوسکی ذات کی وجہ سے ہی پہلی کو واحد بالعرض کہتے ہین دوسری کو واحد بالذات کہتے ہین پہلی کی مثال جیسے وہ عرض جو جوہر فرد مین حلول کیے ہو کیونکہ یہ عرض تقسیم قبول نہین کرتا وہ صرف اِسی وجہ سے واحد ہی کہ جوہر فرد مین جو اوسکا غیر ہے حلول کرنا اوسکی تقسیم کا مانع ہی کیونکہ اگر حال منقسم ہو تو محل کی بھی تقسیم لازم آوے دوسری کی مثال جیسے جوہر فرد کہ اوسکی ذات خود بلا ملاحظہ غیر انقسام سے انکار کرتی ہی پھر واحد بالذات کبھی واحد بالشخص ہوتا ہی اور وہ وہ ہی جو شرکت کو مانع ہو جیسے زید کیونکہ شخص زید واحد ہی اوس مین کسی قسم کا اشتراک نہین ہی اسکو بعبارت ثانی جزئی حقیقی بھی کہتے ہین اور کبھی واحد بالذات واحد ہوتا ہی مگر واحد بالشخص نہین ہوتا پس اِس وقت مین اسکے لیے دو جہتین ہوتی ہین ایک جہت مقتضی کثرت ہوتی ہی اور دوسری جہت مقتضی وحدت ہوتی ہی پس وہ جہت جو کثرت کی مقتضی ہی اگر ایک ہی قسم کی ہو تو وہ واحد بالنوع ہی جیسے زید اور عمرو وبکر وغیرہ یہ سب واحد بالنوع ہین کیونکہ اون سب کی ایک ہی نوع ہی اور وہ نوع

انسان ہی اور اگر یہ جہت اختلاف رکھتی ہو تو اوسے واحد بالجنس کہتے ہین جیسے
انسان اور گھوڑا کیونکہ وہ دونون حیوانیت مین متحد ہین جو اون دونون کی
جنس ہی پھر جنس کبھی قریب ہوتی ہی اور کبھی متوسط ہوتی ہی اور کبھی بعید
ہوتی ہی پس واحد بالجنس القریب وہ ہی جسکی مثال ہمنے انسان اور گھوڑے
سے دی ہی کیونکہ حیوان گھوڑا اور انسان دونون کے لیے جنس قریب ہی
اور واحد بالجنس المتوسط جیسے انسان اور شجر کہ ان دونون کی جنس جسم
نامی واقع ہوا ہی اور وہ جنس متوسط ہی یا واحد بالجنس البعید ہوتا ہی جیسے
انسان اور عقل کیونکہ اون دونون کی جنس جوہر ہی جو جنس بعید ہی اور واحد
بالتشکیک ان سب قسمتون پر محمول ہوتا ہی کیونکہ کسی پر واحد بالاولویت
صادق آتا ہی اور کسی مین عدم اولویت ہوتی ہی کیونکہ واحد بالذات واحد
ہونے کے ساتھ یہ نسبت واحد بالجنس کے اولی ہی اور واحد بالجنس القریب
کی وحدت واحد بالجنس المتوسط کی وحدت سے اولی ہی اور جو اتحاد باعتبار
نوع کے ہوتا ہی اوسکو مماثلت کہتے ہین اور جو اتحاد باعتبار جنس کے ہوتا ہی
اوسکو مجانست کہتے ہین اور جو اتحاد باعتبار عرض کے ہوتا ہی وہ اتحاد اگر
کم مین ہو تو اوسے مساوات کہتے ہین اور اگر یہ اتحاد کیف مین ہو تو اوسے
مشابہت کہتے ہین اور اگر یہ اتحاد اضافت مین ہو تو اوسی مناسبت کہتے ہین اور
اگر یہ اتحاد شکل مین ہو تو اوسے مشاکلت کہتے ہین اور اگر یہ اتحاد وضع

مین ہو تو اوسے موانات کہتے ہین اور اگر یہ اتحاد اطراف مین ہو تو اوسے
مطابقت کہتے ہین اور جو واحد بالنوع ہی وہ کثیر بالشخص ہی کیونکہ نوع
کے لیئے افراد اور اشخاص ہوتے ہین اسلیے کہ نوع اوسے کہتے ہین جس کا
اطلاق اون بہت سی چیزون پر ہوتا ہی جنکی حقیقتین ایک ہون پھر یہ اشخاص
کبھی صرف ذہن مین ہوتے ہین خارج مین انکا وجود نہین ہوتا جس طرح عنقا
کہ اسکے افراد وہ بجز ذہن کے خارج مین موجود نہین ہین اور کبھی یہ اشخاص
خارجی اور ذہنی ہوتے ہین اور خارجی افراد مین سے کبھی ایک ہی کا وجود
ہوتا ہی جیسے آفتاب کیونکہ نوع آفتاب اس ایک ہی فرد مین منحصر ہی جو
خارج مین موجود ہی اور کبھی یہ اشخاص خارجی کثیر ہوتے ہین جسطرح انسان
فرس غنم اور اسکے امثال کیونکہ ان نوعون کے افراد خارج مین بہت کثرت سے
پائے جاتے ہین اور جو واحد بالجنس ہے وہ کثیر بالنوع ہی کیونکہ جنس کے لیے
نوعین ہونا ضروری ہی اسلیے کہ جنس اوسے کہتے ہین جسکا اطلاق اون بہت سی
چیزون پر ہو جنکی حقیقتین مختلف ہون اور واحد بالشخص یا انقسام قبول
کریگا یا انقسام قبول نہ کریگا اگر انقسام قبول کریگا تو یا یہ قبول انقسام
ذات کے سبب سے ہوگا اور جو اس طرح انقسام قبول کرے وہ مقدار ہی
اور مقدار وہ عرض ہی جو ذات کے سبب سے قسمت قبول کرے اور قسمت
اسبات کا نام ہی کہ ایک شئے مین دو متغایر حصہ نکل سکین جیسے ابعاد ثلثہ

یعنی طول و عرض و عمق۔ کیونکہ ہر ایک مین ممکن ہی کہ ایک طرف اوس مین
دوسری طرف کا غیر فرض کیا جاوے یا یہ انقسام غیر کی جہت سے قبول کرتا ہو
جیسے جسم طبعی کیونکہ وہ انقسام کو قبول کرتا ہی بہ سبب اس بات کے کہ وہ بعد
جو اوس سے قائم ہین وہ منقسم ہین اور جسم دو قسمون پر ہی ایک جسم تعلیمی اور
دوسرا جسم طبعی جسم تعلیمی وہ ہے جس مین تین مقدارین ہون جو طول
و عرض و عمق کے نام سے موسوم ہین اور جسم تعلیمی کو اسی جہت سے جسم تعلیمی
کہتے ہین کہ اوس سے اصحاب تعلیم بحث کرتے ہین یعنی وہ لوگ جو صاحبان
علوم ریاضی ہین اور جسم طبعی ان مقدارون کے محل کا نام ہی اور اوسکو
جسم طبعی اسلیے کہتے ہین کہ اوسکی جسمیت باعتبار اوسکی طبیعت کے ہی اور اگر
وہ انقسام کو قبول ہی نہ کرے تو یا صاحب اشارہ حسّی ہوگا یا نہوگا اول
مانند نقطہ کے ہی کیونکہ نقطہ طرف خط کا نام ہی جو موجود ہی اور اوسکی جانب
اشارہ حسّی ہوتا ہی اور جو قابل اشارہ حسّی نہو اور موجود ہو وہ مانند
نفس ناطقہ کے اوس شخص کے نزدیک ہی جو نفس ناطقہ کو مجرد ثابت کرتا ہی منجملہ
اقسام واحد کے وحدت بھی ہی کیونکہ واحد وہ ہی جو اقسام متقدمہ کو قبول
نہ کرے اور وحدت و کثرت اون معلومات مین سے ہین جو بدیہی ہین پس
اوسکا تصور محتاج کسی تعریف کا نہین ہی اور واحد کی یہ تعریف کرنا کہ جو
منقسم نہو اور کثرت کی یہ تعریف کرنا کہ جو منقسم ہو یہ تعریف لفظی ہی انتہا کلام

اِس جگہہ یہ ہی کہ ایک خفی لفظ کو جلی اور ظاہر لفظ سے بدل دیا ہی اور واحد
اور کثیر دونون معقولات ثانی سے ہین یعنی دوسری مرتبہ تعقل مین حاصل
ہوتے ہین اور اونکے لیے خارج مین تحقق ذاتاً نہین ہی کیونکہ ہم اولاً شئے کا
تعقل کرتے ہین پھر اسبات کا تعقل کرتے ہین کہ وہ واحد ہی یا کثیر ہی پس
وحدت اور کثرت اوسی امر کے لیے عارض ہوتی ہی جو پہلے تعقل کیا جاتا ہی
اور یہ ممکن نہین کہ وحدت اور کثرت کا قیام خود ہی ہو بلکہ اونکا قیام اوسی سے
ہوتا ہی جس کو وہ عارض ہوتے ہین اور وحدت و کثرت دونون امر اعتباری
ہین متقدمین مین سے ایک قوم نے اسکے اعتباری ہونے مین تنازع کیا ہی
جن لوگون کے نزدیک وحدت و کثرت امر اعتباری ہین اونکی دلیل یہ ہی کہ اگر
وحدت و کثرت دونون امر اعتباری نہون بلکہ دونون خارج مین موجود ہون
تو تسلسل لازم آوے اور وہ باطل ہی اور جب لازم باطل ہی تو ملزوم بھی
باطل ہی بیان ملازمت یہ ہی کہ اگر وحدت خارج مین موجود ہوتی تو دو امرون
مین سے ایک امر ضرور ہوگا یا یہ وحدت واحد ہوگی یا کثیر ہوگی مگر یہ امر جائز
نہین کہ کثیر ہو کیونکہ اگر وحدت کثیر ہو تو لازم آویگا کہ شئے اپنے منافی سے
متصف ہو کیونکہ کثرت وحدت کے منافی ہی اور جب اوسکا کثیر ہونا باطل ہوا
تو واحد ہوگی اور اوسکے لیے ایک اور وحدت ہوگی اور یہ وحدت بھی خارج
مین موجود ہوگی اور اوس مین ہم پھر اسی طرح کلام کرینگے جس طرح وحدت

اول مین ہم نے کلام کیا ہی اور اسی طرح ہم یہان تک کلام کرتے چلے جاوینگے
کہ تسلسل لازم آویگا اور وہ محال ہی بعض علماء نے اِس دلیل مین یہ نظر
کی ہی کہ وحدت اوسکو کہتے ہین کہ جو غیر منقسم ہو جیسا ہم اوپر بیان کر چکے ہین
اور اِس مین شک نہین کہ یہ معنی خارج مین موجود ہین عام اس سے کہ ہم
اوسکا اعتبار کرین یا نہ اعتبار کرین پس یہ کہنا کہ وحدت اگر خارج مین
موجود ہوگی تو دو امرون مین سے ایک امر ضرور ہوگا الخ اور یہ امر کہ وحدت
کے لیے وحدت ہوگی ہم نہین تسلیم کرتے کیونکہ وحدت وحدت عین وحدت ہی
اور کثرت کے خارج مین نہ موجود ہونے مین یہ دلیل کی گئی ہی کہ اگر کثرت
خارج مین موجود ہوگی تو یا اپنے اجزاء مین سے ہر ہر واحد سے قائم ہوگی
کیونکہ یہ امر جائز نہین ہی کہ وہ اپنے محل کے بعض اجزاء سے قائم ہو کیونکہ لازم
آویگا کہ واحد کثیر ہو اور نہ یہ امر جائز ہی کہ اپنے محل کے ہر ہر جزء سے قائم ہو
کیونکہ اگر ایسا ہو تو دو فساد لازم آوینگے اول فساد یہ ہی کہ واحد کثیر ہو جاویگا
اور دوسرا فساد یہ ہی کہ ایک عرض کئی محلون سے قائم ہوگا اور یہ دونون
امر باطل ہین اور یہ امر باطل خارج مین کثرت کے موجود فرض کرنے سے
لازم آئے ہین تو خارج مین کثرت کا فرض باطل ہی اس دلیل مین بھی
ایک نظر کی گئی ہی وہ یہ ہی کہ جائز ہے کہ کثرت نہ ہر ہر اجزاء محل سے
قائم ہو نہ بعض اجزاء محل سے قائم ہو بلکہ مجموع اجزاء سے قائم ہو۔

بحث تقسیم موجود حادث و قدیم مین

وجود کی تقسیم قدیم اور حادث کی طرف یہ بھی اُن امور عامہ مین سی ہی جنسے موجود متصف ہوتا ہی حادث و قدیم دونون ایک محل مین جمع نہین ہو سکتے ہین اور نہ دونون ایک محل سے رفع ہو سکتے ہین۔

پس جاننا چاہیے کہ موجود یا اوسکے وجود کے لیے کوئی اول ہوگا یا نہو گا یا یہ کہا جاوے کہ اوسکے پہلے عدم ہوگا یا نہوگا۔ قسم اول کو حادث کہتے ہین اور قسم ثانی کو قدیم کہتے ہین متکلمین نے قدیم کی تفسیر اون دو امرون سے کی ہی جو آپس مین متلازم ہین ایک یہ کہ قدیم وہ ہی جسکے لیے اول نہو دوسری تفسیر قدیم کی یہ ہی کہ قدیم وہ ہی جسکے پہلے عدم نہو اسی پر قیاس کرکے حادث کی بھی دو تفسیرین نکلتی ہین ایک تو وہ کہ جسکے وجود کے لیے اول ہو۔ دوسرے یہ کہ اوس سے پہلے عدم ہو اور جب یہ معلوم ہوا تو جاننا چاہیے کہ جمہور محققین اور معتزلہ اور تمام شیعہ اثنی عشریہ کا مذہب یہ ہے کہ بجز ایک ذات خداوند عالم کے کوئی دوسری شے قدیم نہین ہی اور جمہور اشاعرہ کے نزدیک خدا کی ذات کے سوا خدا کے صفات بھی قدیم ہین اور وہ لوگ جو احوال کو ثابت کرتے ہین اونکے نزدیک خدا اور اوسکے وہ احوال قدیم ہین جنکو وہ خدا کے لیے ثابت کرتے ہین جیسا کہ بیان ہوگا اور فلاسفہ کے نزدیک خدا اور عالم قدیم ہی اور ایک گروہ جو حرنابنیین کے نام سے موسوم ہی

اوسکے نزدیک پانچ قدیم ہین دو قدیم زندہ ہین اور فاعل ہین ایک اون
دونون مین سے خدا ہی اور دوسرا نفس ہی اور ایک وہ ہی جو اثر قبول کرتا ہی
اور زندہ نہین وہ ہیولی ہی - اور دو قدیم ایسے ہین جو نہ زندہ ہین نہ فاعل ہین
نہ منفعل ہین وہ دونون خلا اور دہر ہی جیسا کہ بیان ہوگا اور یہ سب مذاہب
باطل ہین اور حق محقق یہ ہی کہ بجز ذات اللہ تعالی کے کوئی قدیم نہین ہے
جیسا کہ دلائل حدوث عالم اور دلائل توحید سے ثابت ہی پس محققین کے نزدیک
بجز ایک ذات خدا کے کل اشیاء حادث ہین اور اشاعرہ کے نزدیک بجز ذات خدا
اور اوسکے صفات کے کل موجودات عالم حادث ہین اور حرنانین کے نزدیک
اون پانچون کے علاوہ جو مذکور ہوئین اور سب اشیاء حادث ہین اور حکماء حادث
کی وہ تفسیر کرتے ہین جو تفسیر متکلمین سے عام ہی اونھون نے یہ کہا ہی کہ حدوث کی
تفسیر وہی ہی جو تم کہتے ہو مگر وہ بہ نسبت بعض اجزاء عالم کے ہی اور بالنسبۃ
کل عالم باین معنی کہ ہر ہر واحد اوسکے اجزاء سے حادث ہون نہین ہی اور
نہ بہ نسبت کل عالم کے ہی وجہ اسکی کہ یہ معنی کہ ہر ہر واحد اجزاء عالم حادث ہی
صحیح نہین ہین یہ ہی کہ کسی شے پر سابق ہونیکا اطلاق صرف پانچ ہی معنون سے
ہوتا ہی اول سبق بالعلیۃ یا تقدم بالعلیۃ یعنی اس سبب سے سابق ہو کہ وہ علت ہو

لہ عالم کے قید مین نے اس وجہ سے لگائی ہے کہ عالم سے مراد ماسوا اللہ اور کل موجودات ہین اور اشاعرہ کے
نزدیک صفات خدا عالم کے سوا ہین ۱۲ منہ

جس طرح اونگلی کی حرکت انگشتری کی حرکت پر سابق ہوتی ہی کیونکہ پہلے ہم
اونگلی کی حرکت کا تصور کرتے ہین پھر اوسکی تبعیت مین انگشتری کی حرکت
کا تصور کرتے ہین اگرچہ دونون حرکتین ایک ہی زمانہ مین پائی گئین مگر پھر بھی
اونگلی کی حرکت علت ہونے کی جہت سے انگشتری کی حرکت پر مقدم ہوتی ہی
دوسرا سبق بالذات یعنی اوسکی ذات خود پہلے ہونے کی مقتضی ہی اسکو سبق
بالطبع بھی کہتے ہین جس طرح شرط کی ذات مشروط پر مقدم ہوتی ہی یا ایک دو پر
مقدم ہوتا ہی۔ فرق اس سابقیت اور اوس سابقیت مین جو سابق مین
مذکور ہوئی یہ ہی کہ قسم اول مین اوسکے وجود سے متاخر کا وجود لازم ہوتا ہی
بخلاف اِس قسم کے کیونکہ ایک کے وجود سے دو کا وجود لازم نہین آتا۔
تیسرا سبق بالرتبہ ہی محسوسات ظاہری مین مثال اوسکی یہ ہی کہ جس طرح امام
کا محراب عبادت مین ماموم پر مقدم ہوتا ہی اور عقل مین تقدم بالرتبہ کی
مثال یہ ہی جیسے جنس نوع پر مقدم ہوتی ہی۔ چوتھا سبق بالشرف ہی جس طرح
اوستاد عالِم کا شرف اوسکے شاگرد پر ہی یا نبیؐ کا تقدم اوسکی امت پر ہی۔
پانچوان سبق بالزمان جس طرح باپ کے وجود کا مقدم ہونا بیٹے کے وجود پر
یا عدم شے کا سابق ہونا اوسکے وجود پر ہی جب یہ معلوم ہوا تو جاننا چاہیے
کہ بوجہ اول یہ ممکن نہین کہ ہر ہر واحد اجزاء عالم اوس معنی سے حادث ہون
جو معنی اہی متکلمین تم بیان کرتے ہو کیونکہ عدم علت سبب وجود نہین ہوسکتا

اور یہ وجہ ثانی بھی ممکن نہین کیونکہ اوسمین سابق اوس چیز کے ساتھ جسپر
وہ صادق ہی جمع ہوسکتا ہی اور وجود عدم کے ساتھ جمع نہین ہوسکتا اور تیسری
اور چوتھی وجہین یعنے تقدم بالرتبہ اور تقدم بالوضع بھی نہین ہوسکتین
جیسا کہ ظاہر ہی اور چوتھی وجہ بھی نہین ہوسکتی کیونکہ عدم وجود سی اشرف
نہین ہی جب یہ چارون وجہین تمھارے دعوے کے موافق نہوئین تو پانچوین
وجہ کے سوا اور کوئی وجہ باقی نہ رہی پس معنی اسوقت مین یہ ہونگے کہ اوسکے
عدم کا زمانہ اوسکے وجود پر سابق ہوا اور زمانہ مستلزم حرکت ہی کیونکہ زمانہ
مقدار حرکت کا نام ہی اور حرکت مستلزم جسم ہی کیونکہ حرکت جسم ہی کو عارض
ہوتی ہی اور حادث اس بات کا مستلزم ہی کہ اوسپر کوئی دوسرا حادث سابق ہو
پس اگر یہ سلسلہ اسی حادث تک ختم ہو جسپر عدم نہ سابق ہو تو یہ امر ثابت ہوجاویگا
کہ وہ تفسیر جو حادث کی کی گئی ہی وہ ہر ہر واحد اجزاء عالم کے لیے ثابت نہین ہی
اور اگر یہ سلسلہ ختم نہو تو وجود اوسی حادث کا ثابت ہوگا جسکے لیے اول
نہوگا حالانکہ تمنے اس بات کا حکم کیا ہی کہ حادث کے لیے اول ہوتا ہی اور
جب یہ امور باطل ٹھہرے تو یہ ثابت ہوگیا کہ حدوث بالنسبہ ہر ہر جزء عالم
کے بمعنی مذکور ثابت نہین ہی اور اسکا ثبوت کہ نسبتہ کل عالم کے بھی حدوث
بمعنی مذکور ثابت نہین ہی یہ ہی کہ زمانہ ایک جزو اجزاء عالم سے ہی یا نہین
شق ثانی محال ہی کیونکہ اگر شق ثانی ثابت ہو تو زمانہ عین واجب الوجود ہو

کیونکہ عالم تمھارے نزدیک وہ ہی جو خدا کے سوا موجود ہی پس عالم غیب جناب باری ہوگا عین واجب الوجود نہوگا اور اول شق بھی محال ہی کیونکہ عالم کے وجود پر اگر اوسکا عدم زمانًا مقدم ہو تو لازم آتا ہی کہ زمانہ اپنے نفس پر مقدم ہو حالانکہ شئے کا اپنے نفس پر مقدم ہونا محال ہی اور جب حادث کی تفسیر بمعنی مذکور نہ تو ہر ہر واحد کے لیے اجزاء عالم سے ثابت ہوئی نہ کل عالم کے لیے ثابت ہوئی تو اب ضرور ہوا کہ حادث کی تفسیر ایسے معنوں سے کیجاوے جو اس معنی سے عام ہو اور وہ یہ ہی کہ حادث وہ چیز ہی جسپر کوئی غیر سابق ہو پس اگر سابق اور مسبوق جمع نہو سکین تو وہ حادث زمانے ہے اور اگر سابق ومسبوق کا اجتماع ممکن ہو تو وہ حادث ذاتی ہی پس معنی اوسکے یہ ہین کہ ممکن اس حیثیت سے کہ وہ ممکن ہی اپنی ذات سے وجود کا مستحق نہین ہی پس اگر وہ پایا جاوے تو اوسکا وجود غیر سے ہوگا پس استحقاق وجود کا موجود سے پہلے نہوگا کیونکہ جو امر ذاتی ہی وہ اوس امر سے مقدم ہی جو غیر سے ہو اور یہ جو ہمنے کہا کہ وہ اپنی ذات سے مستحق وجود نہین ہی اور یہ ہم نے نہین کہا کہ وہ مستحق لاوجود ہی سبب اوسکا یہ ہی کہ اگر لاوجود کہتے تو وہ ممتنع الوجود ہوتا حالانکہ وہ ممکن فرض ہوا ہے اور ہم نے یہ جو کہا کہ اوسکو وجود کا موجود سے پہلے استحقاق نہوگا اور یہ نہین کہا کہ وہ مستحق وجود ہی سبب اوسکا یہ ہے کہ یہ لازم نہ آوے کہ جس ممکن کو استعداد وجود ہی مگر موجود نہین ہی وہ

خارج ہوجاوے کیونکہ وہ غیر سے مستحق وجود ہی اور جب ہم نے یہ معنی حدوث کے بیان کئے تو اب کوئی ممکنات مین سے عام اس سے کہ وہ قدیم ہویا حادث ایسا ممکن نہ نکلیگا جو ان معنون سے متصف نہو اس حدوث مین اور حدوث زمانی مین وہی فرق ہی جو عام اور خاص مین فرق ہوتا ہی کیونکہ حادث زمانی قدیم زمانی کے ساتھ جمع نہین ہوسکتا اور حادث ذاتی قدیم زمانی کے ساتھ جمع ہوسکتا ہی یہان تک بیان قول حکماء تھا جو زمانہ کو اور عالم کو قدیم کہتے ہین اور متکلمین عالم یعنی کل ماسوا اللہ کو حادث جانتے ہین اسلیے اونھون نے اِس کلام کا یہ جواب دیا ہی کہ ہم تقدم کا انحصار اُنھین چیزون مین جنکو تم نے ذکر کیا ہی نہین تسلیم کرتے کیونکہ انحصار کی کوئی دلیل نہین ہی اور اگر تم یہ کہو کہ استقراء اور تفحص تام اسکو بتلاتا ہی کہ تقدم کی قسمین بجز اون قسمون کے جو ہم نے ذکر کی نہین پائی جاتی ہین تو اولاً ہم یہ کہینگے کہ تفحص تام و استقراء امر ظنی ہی اور وہ مفید یقین نہین ہی اور علاوہ اسکے ہم کہتے ہین کہ اِس مقام پر ایک قسم اور تقدم کی نکلتی ہی جو اون پانچون قسمون مین سے نہین ہی بلکہ علاوہ اونکے ہی جو تم نے بیان کی ہین وہ تقدم بعض اجزاء زمانہ کا بعض اجزاء زمانہ پر ہی جیسے کل کا تقدم آج پر کیونکہ تقدم کل کا آج پر علت ہونے کے سبب سے دو وجہون سے نہین ہی اول یہ کہ اگر تقدم بالعلیۃ ہوتا تو معدوم کی تاثیر وجود مین لازم آتی کیونکہ کل گذشتہ

روز کا نام ہی جو معدوم ہی اور یہ محال ہی جیسا کہ ظاہر ہی دوسری وجہ یہ ہی
کہ زمانہ کے اجزاء مساوی اور برابر ہین اور یہ محال ہی کہ جو چیزین ماہیت
مین مساوی ہون اون مین سے بعض علت ہون اور بعض معلول ہون
اور یہ تقدم ذاتی بھی نہین ہی اولاً اس وجہ سے کہ اجزاء متساوی ہین پس
کیونکر ہو سکتا ہی کہ بعض اجزاء کو ذاتی تقدم حاصل ہو جیسا کہ بیان ہوا۔
دوسرے اس وجہ سے کہ دو مضافون کا وجود مین یہان اجتماع لازم آتا ہی
اور وہ محال ہی اسلیے کہ امکان اوسکا تقدم ذاتی سے ہی تقدم زمانے سے
نہین ہی کیونکہ اگر تقدم زمانی ہو تو لازم آئے کہ زمانہ کے لیے زمانہ ہو اور
اس مین اوسی طرح یہان تک کلام کیا جاوے کہ تسلسل لازم آوے اور وہ
محال ہی اور یہ تقدم تقدم بالشرف بھی نہین ہی کیونکہ اجزاء شرف مین اپنی
حد ذات مین باہم مساوی ہین جس طرح کا شرف ایک جزء زمان کو
حاصل ہی اوسی طرح دوسرے جزء زمان کو بھی حاصل ہی اور یہ تقدم بالوضع
بھی نہین ہی اور یہ ظاہر ہی پس کوئی اور قسم ہوگی جو ان پانچون قسمون
کی غیر ہوگی اور وہ قسم تقدم بہ تقدیر زمان ہی جب یہ امر قرار پاچکا تو تقدم
عدم کا وجود پر تفسیر حادث مین اوسی معنی سے ہوگا پس عالم اور اجزاء عالم
دونون کے تقدم کے لیے تقدم عام ہوگا اور یہی کلام باریتعالی کے
عالم پر مقدم ہونے مین ہی اور وہ یہ ہی کہ ہم اوس مقدار کو جسکو تم زمانہ کہتے ہو

فرض کرین تو باریتعالی کے ساتھ موجود ہوگا اور ایسی زمانہ کے لیے جو وہم
مین مقدر فرض ہو کسی ایسے زمانہ کا وجود شرط نہین ہی جو خارج مین
موجود ہو جو اللہ تعالی کے ساتھ موجود ہو اور ایسے زمانہ کے قدیم ہونے
مین جو خارج مین موجود نہو بلکہ وہم مین موجود ہو کچھ مضائقہ نہین ہی اور
ایسا تسلسل بھی محال نہین ہی۔

بحث حدوث وقدم

محققین کا مسلک یہ ہی کہ قدم اور حدوث دونون اعتبارات عقلی ہین جو ذہن
مین اوسوقت حاصل ہوتے ہین جب اعتبار ماہیت کیا جاتا ہی اور اس بات کا
اعتبار کیا جاتا ہی کہ اوسپر غیر کو تقدم ہی یا اوسکے عدم کو اوس پر تقدم ہی
اوسکا غیر اوسپر مقدم نہین ہی یا اوسکا عدم اوسپر مقدم نہین ہی پس وہ
دو عبارتون کے اعتبار جو اول مین بیان ہوئے ہین وہ حدوث کی ثابت
کرنے والے ہین اور وہ دو عبارتون کے اعتبارات جو ثانیا بیان ہوئے ہین
اوس سے مراد قدم ہی محققین کا مذہب یہ ہی کہ حدوث و قدم صفات حقیقی سے
نہین ہین جو اشیاء مین ہوتے ہین اس امر مین فرقہ کرامیہ نے مخالفت کی ہی
کیونکہ اونھون نے یہ گمان کیا ہی کہ حدوث خارجی امور مین سے ہی اور بعض
اشاعرہ نے بھی اس بات مین مخالفت کی ہی اونکا مذہب یہ ہی کہ قدم صفت
حقیقی ہی۔ محققین کی دلیل یہ ہی کہ اگر حدوث اور قدم امور اعتباریہ سے نہ ہون

تو تسلسل لازم آویگا یا یہ بات لازم آویگی کہ شئے اوس چیز سے متصف ہو جو
اوسکے منافی ہو اور لازم کی دونون قسمین باطل ہین پس ملزوم بھی باطل ہوگا
بیان ملازمت یہ ہی کہ اگر حدوث و قدم ذہنی نہونگے تو خارجی ہونگے کیونکہ
وجود ذہنی اور وجود خارجی مین واسطہ نہین ہی اور جو چیز خارج مین موجود ہے
وہ یا حادث ہی یا قدیم ہی پس حدوث و قدم دونون یا حادث ہونگے یا قدیم
ہونگے اگر قدیم حادث ہو تو لازم آتا ہی کہ شئے اپنے منافی سے متصف ہو اور
اگر قدیم ہو تو اوسکے لئے ایک اور قدم ہوگا اور ہم اوس قدم مین اسی طرح یہانتک
کلام کرینگے کہ تسلسل لازم آیگا اور اسی طرح ہم حدوث مین بھی اپنی تقریر جاری
کرینگے کہ اگر حدوث قدیم ہو تو شئے اپنے منافی سے متصف ہوگی اور اگر حادث
ہو تو اوسکے لئے حدوث ہوگا اور ہم اسی طرح یہانتک اوس حدوث مین کلام
کرینگے کہ تسلسل لازم آئیگا۔ اس دلیل مین یہ نظر کی گئی ہی کہ جائز ہے کہ
قدم قدم عین قدم ہو اور اسی طرح جائز ہی کہ حدوث حدوث عین حدوث ہو
پس اسوقت مین تسلسل لازم نہ آویگا۔ دوسرے یہ کہ جب وہ دونون ذہنی ہونگے
تو ذہن مین ثابت ہونگی تو ممکن ہوگا کہ اونکے لیے حدوث یا قدم عارض ہو
پس بعینہ وہی خرابی لازم آویگی جو اونکے خارجی فرض کرنے مین لازم آتی ہی
اس دوسری شق کا جواب یہ دیا گیا ہی کہ اسوقت مین اگر تسلسل لازم آویگا
تو امور اعتباری مین لازم آئیگا اور امور اعتباری کے قطع سے تسلسل بھی

قطع ہوسکتا ہی مگر امور خارجی مین یہ بات نہین ہی۔

بحث احکام قدیم وحادث

اِس بحث مین دو مسئلہ ہین۔ اول مسئلہ یہ ہی کہ قدیم پر عدم جائز نہین ہے کیونکہ اگر وہ واجب الوجود ہی تو ظاہر ہی کہ اوسپر عدم ناجائز ہی اور اگر ممکن الوجود ہے تو یہ ممکن یا واجب الوجود سے مستند ہوگا یا نہوگا اگر واجب الوجود سی مستند نہوگا تو تسلسل لازم آویگا اور وہ محال ہی اور اگر واجب الوجود سے مستند ہوگا تو اوسکی نفی سے واجب الوجود کی نفی لازم آویگی اور وہ بھی محال ہی کیونکہ معلول کی نفی سے علت کی نفی لازم ہی اور واجب الوجود کی نفی خلاف مفروض ومحال ہی دوسرا مسئلہ یہ ہی کہ ہر حادث کے لیے کوئی موثر ضرور ہی اور یہ امر ایسا بدیہی ہی کہ ہر صاحب ادراک اپنی طبیعت سے اوسکو پاتا ہی یہانتک کہ حیوان بے زبان اگر کسی لکڑی کی آواز کو محسوس کرتا ہی تو اپنی چال تیز کردیتا ہی اگرچہ وہ کسی کو نہ دیکھے اور یہ امر صرف اِسی وجہ سے ہی کہ اوسکی طبیعت مین یہ امر جاگزین ہی کہ وہ آوازہ جو لکڑی کی حادث ہوئی ہی تو کسی حادث کرنے والی ہی کے سبب سے ہی اور حادث کے مؤثر کی طرف محتاج ہونے پر یہ دلیل ہی کہ حادث ممکن ہی اور جو ممکن ہی وہ موثر کا محتاج ہی پس نتیجہ یہ نکلا کہ حادث مؤثر کا محتاج ہی مقدمۂ اول اِس طرح ثابت ہی کہ حادث وہ ہی جو پہلے موجود نہ تھا پھر موجود ہوا پس کبھی وہ عدم سے موصوف ہوا اور کبھی وجود سے پس وہ

ضرور عدم و وجود کے قبول کی قابلیت رکھتا ہی اور اگر قابلیت اِس انصاف کے نہوتے تو اوسکا وجود محال ہوتا اور ممکن وجود و عدم سے متصف ہوتا ہی اور ماہیت ممکن کا وجود اور عدم سے متصف ہوتا بغیر اپنی اقتضاء ذاتی کی ممکن نہین ہی اسی کو امکان ماہیت کہتے ہین پس ثابت ہوگیا کہ جو حادث ہی وہ ممکن بھی ہی اور مقدمۂ ثانی کا ثبوت یہ ہی کہ جب ممکن کا وجود اور عدم دونون اوسکے ذاتی اقتضاء سے ہوا تو وجود اور عدم کی نسبت اوسکی ذات کی طرف یکسان ہوگی اور جب یہ حالت ہوگی تو ضرور ہی کہ جب ذات اِن دونون مین سے ایک کے ساتھ متصف ہوگی تو مرجح کی محتاج ہوگی کیونکہ وہ دونون طرفین وجود و عدم کی جو مفروض ہین ذاتی ہین اور ممکن کی نسبت اون دونون کی طرف برابر ہی پس اون مین سے ایک کو ترجیح دیدینا بغیر کسی مرجح کے محال ہی مثلاً ترازو کی دونون پلّے جب برابر فرض ہون تو بدون کسی وزنی شئے کے جو ایک پلہ کو جھکا دے ایک پلہ کا جھک جانا ممکن نہین ہی اور یہ بدیہی ہی اور محسوسات اور غیر محسوسات یعنی عقلیات مین اوسکا حکم مساوی ہی محسوسات مین مثال اوسکی ترازو کے پلّون سے بیان ہوچکی اور عقلیات مین مثال اوسکی یہ ہی کہ جب کوئی مشکوک مسئلہ یعنی ایسا مسئلہ پیش آتا ہے جس مین مثلاً نفع و ضرر کا پہلو مساوی معلوم ہوتا ہی تو اوس مین بدون مرجح کے کوئی حکم نہین ہوتا ہی مثلاً پیاسے کے سامنے دو پانی رکھے جاوین

اور سب حیثیتون سے وہ دونون پانی مساوی حالت مین تو بدون وجہ کسی مرجح
کے انسان ایک پانی نیا یا اختیار نہ کریگا مثلاً پانی کا قریب ہونا یا داہنی جانب ہونا جو
جانب قوی ہی اور جب دوسرا مقدمہ بھی ثابت ہوگیا تو نتیجہ دلیل کا ثبوت
ظاہر ہی پس خلاصہ دلیل یہ ہوگا کہ جو حادث ہی وہ ممکن ہی اور جو ممکن ہے وہ
محتاج موثر ہی پس ممکن محتاج مؤثر ہی۔

بحث علت احتیاج

عقلاء نے اس امر مین اختلاف کیا ہی کہ فاعل کی طرف سبب احتیاج کیا ہے
حکماء کی رائے مین علت احتیاج بجز امکان کے اور کوئی شئے نہین ہی اور
اسی کو محققین مثل علامۂ حلّی اور محقق طوسی نے اختیار کیا ہی اور متقدمین
متکلمین کی یہ رائے ہی کہ علت احتیاج بجز حدوث کے اور کوئی شئے نہین ہی
اور ابوالحسین بصری کی رائے مین علت احتیاج حدوث و امکان دونون
ہین پس ہر واحد ان مین سے جزء علت ہی اور شیخ ابوالحسن اشعری
اس بات کے قائل ہین کہ علت احتیاج امکان بشرط حدوث ہی۔
محققین کئی دلیلون سے اپنے مذہب مختار کو ثابت کرتے ہین ایک یہ کہ
ہر حادث ممکن ہی اور ہر ممکن علت مؤثر کا محتاج ہی جیسا کہ بیان ہوا
اور جب یہ دلیل بدون ذکر حدوث کافی ہی تو ثابت ہی کہ علت احتیاج
نفس امکان ہی دوسرے یہ کہ ہم معنی امکان اور تساوی طرفین کا تصور

کرینگے تو ضرور ہی کہ اوسکے اپنی اوس اتصاف مین جو وجود یا عدم کے ساتھ
ہو کسی علت خارجی کی احتیاج ہو گی اگرچہ ہمکو اس ممکن کے حدوث کا خیال
نہوا در ہم اوس سے بالکل غافل ہون پس اگر علت احتیاج حدوث ہوتا
یا حدوث جزء علت ہوتا یا حدوث شرط علت ہوتا تو ہرگز ممکن کے مؤثر کی
طرف احتیاج کا تصور بدون تصور حدوث نہوتا حالانکہ امر بالعکس ہے۔
تیسرے یہ کہ اگر علت احتیاج حدوث ہوتا تو چند مرتبون سے دور لازم
آتا اور دور باطل ہی اسلیے ملزوم بھی باطل ہی۔ بیان ملازمت یہ ہی کہ
حدوث کیفیت وجود ہی کیونکہ حدوث وجود کا مسبوق بالعدم ہوتا ہے اور
صفت اپنے موصوف سے مؤخر ہوتی ہی اور وجود جو اس صفت کا موصوف ہے
وہ موجد کے ایجاد کرنے سے بالذات متاخر ہی کیونکہ معلول اپنی علت سے
متاخر ہوتا ہی اور ایجاد موجد کی اوس احتیاج سے متاخر ہی جو اثر کو وجود
مین موثر کی طرف ہی اور اثر کی احتیاج اپنی علت سے متاخر ہی پس اگر
حدوث علت احتیاج ہوتا تو اپنے نفس سے چار مرتبہ متاخر ہوتا دو مرتبون
مین تاخر ذاتی ہی اور دو مین تاخر طبعی ہی پس لازم آتا ہے کہ متقدم
اور متاخر ایک ساتھ ہون اور یہ محال ہی چوتھے یہہ بدیہی ہے کہ امکان ہی
سبب احتیاج مؤثر ہے اور اوس مین شک واقع ہونے کا سبب یہ ہے
کہ اوسکے اطراف مین سے کوئی طرف خفی ہے اور اس نے کسی شئے کا

علم بدیہی غیر بدیہی نہین ہوجاتا۔

بحث مؤثر موجب مختار

دوسری تقسیم موجود کی موجب ومختار مین ہی اِس طرح ہوتی ہے کہ مؤثر
دوہی قسمون مین منحصر ہی یا وہ مؤثر موجب ہی یا وہ مؤثر مختار ہے
بیان اوسکا یہ ہی کہ موجود یا تو غیر کے موجود کرنے مین مؤثر ہوگا یا غیر کا
اثر ہوگا قسم اول مین یا یہ امر ممکن ہوگا کہ مؤثر چاہے تاثیر کرے چاہے
نہ کرے اور وجود کا فائدہ اوسکو دے یا نہ دے یا یہ امر ممتنع ہوگا اول فاعل
مختار ہی اور دوسرا مؤثر موجب فاعل بالاضطرار مثل اشراق شمس و احراق
نار ہی کیونکہ آگ کو یہ اختیار نہین ہی کہ وہ کسی شئے کے جلانے سے باز رہی
اور وہ جسکا وجود غیر سے مستفاد ہوا ہی وہ معلول ہی اور اصطلاح متکلمین
بلن علت کو موجد کہتے ہین اور اثر کو موجود کہتے ہین اور حکمار کی اصطلاح
ہین یہ دونون علت و معلول سے موسوم ہوتے ہین۔

بحث علت و معلول

یہ امر ممکن نہین ہی کہ علت نفس معلول ہو کیونکہ علت معلول پر مقدم ہوتی ہے
پس اگر علت نفس معلول ہو تو شئے اپنے نفس پر مقدم ہوا اور اوسکا بطلان
بدیہی ہی اور جب یہ باطل ہوا تو دو امر اور باقی رہے ایک یہ کہ علت
جزء معلول ہو دوسرے یہ کہ علت نہ جزء معلول ہو اور نہ عین معلول ہو

بلکہ معلول سے خارج ہو اگر علت جزء معلول ہوگی تو دو حال سے خالی نہین یا تو وجود معلول اوس علت کے ساتھ بالقوہ ہوگا یا بالفعل ہوگا اگر وجود معلول علت کے ساتھ بالقوۃ ہوگا تو وہ علت مادی ہی جیسے لکڑی کے تختے تخت کے لیے ہین اور اگر وجود معلول بالفعل علت کے ساتھ ہو تو وہ علت صوری ہی جیسے تخت کے لیے شکل ہی اور اگر علت خارج ہو معلول سے تو اوسکی دو صورتین ہین یا تو وجود معلول اوس سے ہوگا یا وجود معلول اوسکے لیے ہوگا اگر امر اول ہی تو اوسے علت فاعلی کہتے ہین جیسے تخت کے لیے نجار علت فاعلی ہی اور اگر امر ثانی ہو تو وہ علت غائی ہی جیسے تخت کے لیے جلوس ہی اس مقام کے متعلق چند فوائد کا بیان مناسب ہی۔ اول یہ کہ علت کبھی تام ہوتی ہی کبھی ناقص ہوتی ہی اور علت تام کل اوس چیز کا نام ہی جس پر وجود معلول موقوف ہو اور علت ناقص اوس کل موقوف علیہ کے بعض کا نام ہی علت تام پر معلول کا وجود واجب ہوجاتا ہی مثلاً چارون علتین جسوقت پائی جاوینگی تو اوسوقت وجود معلول ضروری ہی اور اوسکا نام علت تام ہی اور ہر ہر علت علیحدہ علیحدہ علت تام نہین ہی بلکہ علت ناقص ہی اوسپر وجود معلول کا واجب نہین ہوتا ہی اور کسی شئے کے کل شرائط کا پایا جانا اور کل موانع کا منتفی ہونا علت تامہ کے حکم مین ہی کیونکہ سب علتین بھی شرائط وجود مین ہین یہ دونون

متمم علت فاعلی اور علت مادی ہین دوسرا فائدہ یہ ہی کہ علت غائی اپنی ماہیت کے لحاظ سے معلول کی علت ہی کیونکہ علت غائی علت فاعلی کی علت ہی اسلیئے فاعل کو جب تک کسی فعل کا پہلے سے ذہن مین تصور نہو گا وہ اوس فعل کو نہ کریگا پس علت غائی وجود ذہنی مین اپنے معلول سے مقدم ہوگی اور اپنے وجود خارجی مین مؤخر ہوگی کیونکہ خارج مین اوسکا وجود بعد اون علتون کے ہوتا ہی جنکی یہ معلول ہے۔ تیسرا فائدہ یہ ہی کہ جو چیز مرکب ہی اوسکے لیئے ان چارون علتون کا ہونا ضروری ہی کیونکہ ہر ممکن کے وجود کے لیئے ضروری ہی کہ اوسکے لیئے فاعل ہو اور غایت ہو اور ترکیب اوسکی اس بات کو چاہتی ہی کہ اوسکے لیئے مادہ ہو اور مادہ اوسکے اجزاء کا نام ہی اور جب اجزاء ہوئے تو اجزاء کے لیے ایک اجتماعی ہیئت ہوگی یہ علت صوری ہوگی اور علت یا کسی چیز کی مقتضی بالذات ہوگی یا نہ ہوگی قسم اول کو علت بالذات کہتے ہین جیسے سقمونیا جو حرارت کے زوال کے مقتضی ہے اور دوسری قسم کو علت بالعرض کہتے ہین جیسے سقمونیا ٹھنڈک کے لیے کیونکہ گرمی کا زائل ہونا اوس کی ذات کا مقتضا ہے اور اتفاقی زوال حرارت کے سبب سے برودت عارض ہوتی ہی اسی وجہ سے سقمونیا برودت کے حصول کی علت ہے۔

بحث اقسام معلول

معلول کی دو قسمین ہین ایک معلول شخصی اور دوسرا معلول نوعی معلول شخصی پر دو تام علتونکا اجتماع جائز نہین ہی کیونکہ علت تام اوس کل کا نام ہی جو موقوف علیہ کسی شئے کے وجود کا ہوا ور علت تام کسی شئے کی جب موجود ہو تو اوسکا وجود واجب ہوگا اور جس وقت اوسکا وجود ایک علت تام سے واجب ہوگا اور وہ اس جہت سے دوسری علت تام سے مستغنی ہوگی جس سے لازم آویگا کہ معلول اون دونون علتون سے اوسوقت مین مستغنی ہوجاوے جسوقت وہ اون دونون کی طرف محتاج ہو اور یہ لازم باطل ہی اسلیے کہ یہ معلول بہ نسبت ہر ایک علت کے واجب ہوگا اور جس علت سے واجب ہوگا اوسکے غیر سے مستغنی ہوگا پس اگر فرض کیا جاوے کہ دوسری علت کے لیے بھی معلول مین کوئی تاثیر ہی تو وہ معلول اُس علت کے سبب سے بھی واجب ہوگا اور پہلی علت سے مستغنی ہوگا پس لازم آویگا کہ معلول دونون علتون سے مستغنی ہو درانحالیکہ دونون کی طرف وہ محتاج ہی پس معلول مستغنی بھی ہوگا اور محتاج بھی ہوگا اور یہ خلاف مفروض ہی اور معلول نوعی پر یہ امر جائز ہی کہ اوسپر بہت سی علتین اِس معنی سے جمع ہوجاوین کہ بعض افراد اوسکے کسی علت سے واقع ہون اور بعض معلول دوسری علت سے واقع ہون جیسے ایک حرارت آگ سے اور دوسری حرارت آفتاب وغیرہ سے واقع ہو ہر ایک معلول علیحدہ علت سے واقع ہو مگر جب ہر ایک فرد کا علیحدہ لحاظ

کیا جاوے تو ممتنع ہی کہ اوسکی علت کے ساتھ کوئی دوسری علت جو اوسکی غیر ہو جمع ہو کیونکہ ہم بیان کر چکے ہین کہ ایسی صورت مین لازم آتا ہی کہ معلول کسی علت کا محتاج بھی ہو اور اوس سے مستغنی بھی ہو۔

بحث معلول واحد

وہ معلول جو ہر جہت سے واحد ہو اوسکے لیئے جائز نہین ہی کہ اوسکے لیئے کوئی ایسی علت ہو جو مرکب ہو تقریر اسکی یہ ہی کہ اگر یہ جائز ہو تو اس امر سے خالی ہونا ممکن نہین ہی کہ یا ہر ہر جزو علت کو علیحدہ اس معلول مین تاثیر ہوگی یا اوسکے کسی جزو مین تاثیر ہوگی یا نہ اس معلول مین تاثیر ہوگی اور نہ اوسکے کسی جزو مین تاثیر ہوگی امر اول باطل ہی ورنہ لازم آویگا کہ معلول واحد شخصی پر متعدد علتین جمع ہو جاوین اور اسکا باطل ہونا سابق مین بیان ہو چکا اور اسی طرح دوسری شق بھی باطل ہی کیونکہ شق ثانی اسبات کی مستلزم ہی کہ اس معلول کے اجزاء ہون اور جب اجزاء ہونگے تو معلول مرکب ہوگا حالانکہ وہ کل جہتون سے واحد فرض کیا گیا ہی بس خلاف مفروض لازم آویگا تیسری شق جس مین یہ بیان کیا گیا ہی کہ اجزاء علت کو معلول مین بالکل تاثیر نہین ہی اور نہ اوسکے اجزاء مین اس حالت مین یا تو ان اجزاء کے اجتماع سے کوئی امر ایسا حاصل ہوگا جسکے اعتبار سے یہ معلول حاصل ہوگا یا ایسا نہوگا اگر ایسا نہ ہوگا تو یہ معلول معلول علت مرکب نہوگا کیونکہ ہر ہر واحد اجزاء علت کو اس معلول مین تاثیر نہین ہی اور

نہ کسی جزو معلول مین تاثیر ہی اور مفروض یہ ہی کہ اجتماع اجزا علت سے
کوئی ایسا امر بھی نہین حادث ہوا جو اس معلول کا مقتضی ہو پس ضرور ہوا کہ یہ
معلول معلول علت مرکب نہ ہو حالانکہ مفروض یہ ہی کہ وہ معلول اس علت کا ہی
پس خلاف مفروض محال لازم آویگا اور اگر امر اول ہی تو لازم آویگا کہ وہ امر جو اجتماع
اجزا علت سے حاصل ہوا ہی وہی اس معلول کی علت ہی کیونکہ اوسیکے وجود ہی معلول
موجود ہوا اور اوسی کے معدوم ہونے سے منتفی ہو جاویگا اور یہی مراد ہماری علت
ہونے سے ہی اور اسوقت مین ہم اسمین کلام کرینگے اور کہین گے کہ یہ امر حاصل جو علت قرار
پایا ہی یا بسیط ہی یا مرکب ہی اگر بسیط ہی تو یا ان اجزا سے مستغنی ہوگا یا نہین اگر مستغنی
نہوگا تو لازم آویگا کہ وہ ترکیب جو فرض کی گئی ہی وہ علت مین نہو حالانکہ مفروض
یہ ہی کہ ترکیب علت مین ہی پس پھر ہم کلام کو اوس کیفیت کی طرف نقل کرینگے جو اس
بسیط کے اجزا سے حاصل ہونے مین واقع ہی اور کہین گے کہ یا ہر واحد کو اجزا سے
اس بسیط مین یا اوسکے اجزا مین تاثیر ہی یا نہ اوسمین تاثیر ہی نہ اوسکے اجزا مین
تاثیر ہی اور یہ کلام یہان تک ہوگا کہ تسلسل لازم آویگا پس اگر ان اجزا سے
مستغنی ہوگا تو ان اجزا کی تاثیر معلول مین نہ ہوگی اور نہ علت بسیط مین ہوگی
پس اوسکے لیئے کوئی مدخلیت تاثیر مین نہ ہوگی اور اگر وہ مرکب ہی تو ہم اوسکی
کیفیت تاثیر مین کلام کرینگے کہ وہ کیونکر اس معلول بسیط مین مؤثر ہی اور اوسمین
بھی ہم وہی تقریر کرینگے جسکا ذکر اوپر ہوا ہی حاصل یہ ہی کہ اگر یہ ممکن ہوگا

کہ معلول جو ہر جہت سے بسیط ہو علت مرکب سے حاصل ہو تو یا اجتماع بہت سی علتون کا معلول شخصی پر لازم آویگا یا ترکیب وسی چیز کی لازم آویگی جسکو بسیط فرض کیا ہی یا وہ شئے جو مؤثر نہین ہی اوسکو مؤثر ماننا پڑیگا یا خلاف مفروض لازم آویگا یا تسلسل لازم آویگا اور جتنی قسمین ہین وہ سب باطل ہین پس علت مرکب کی تاثیر معلول بسیط مین باطل ہی اور یہی مطلوب ہی۔

بحث تأخر معلول

واضح ہو کہ معلول کا علت سے مؤخر ہونا بدیہی ہی اور یہ بھی ممکن نہین کہ علت تام ہو اور معلول نہ پایا جاوے کیونکہ اگر ایسا ہو تو ترجیح بلا مرجح لازم آوے یا اوس چیز کو جو علت تامہ نہین ہی علت تامہ ماننا ہوگا اور دونون باتین محال ہین بیان اوسکا یہ ہی کہ اگر معلول کا وجود وقت وجود علت تام نہ ہو بلکہ دوسرے وقت ہو تو کوئی اور علت اسکی ہوگی کہ دوسرے وقت معلول موجود ہو کیونکہ اوقات مین باہم مساوات ہی اور وہ دوسرے وقت کے اوس وقت سے مرجح ہوگی جسوقت علت تام موجود ہی یا کوئی اور علت نہ ہوگی اگر امر اول ہوگا تو ترجیح بلا مرجح لازم آویگی اور وہ محال ہی اور اگر امر ثانی ہوگا تو جو علت تام فرض ہوئی ہی وہ علت تام نہ ہوگی اور یہ ظاہر ہی کہ علت تام پر وجود معلول کا واجب ہونا بدیہی ہی۔

بحث علت عدم و عدم علت

جب یہ امر ثابت و متحقق ہی کہ ممکن اپنی ذاتی حیثیت سے نہ وجود کو چاہتا ہی
نہ عدم کو چاہتا ہی کیونکہ ممکن کی ذات کی نسبت عدم و وجود کی طرف
یکسان ہی تو ضرور ہی کہ جب ممکن وجود سے یا عدم سے متصف ہو تو اس اتصاف
کے لیئے ایک خارجی مرجح کی ضرورت ہوگی جیساکہ بالبداہت معلوم ہی اور جب
یہ قرار پایا تو جاننا چاہئیے کہ ممکن کے عدم کی علت ممکن کی علت کا معدوم ہونا ہی
یعنے عقل مین اوسکا عدم سے اتصاف ہی مثلاً اگر کہا جاوے کہ وہ ممکن شے کیون
نہین ہی تو یہی جواب دیا جاویگا کہ اسلیئے وہ موجود نہین ہی کہ اوسکی علت موجود
نہین ہی اسمین شک نہین ہی کہ جب علت مرتفع ہو جاتی ہی تو معلول کا ارتفاع
ضروری ہی مگر یہ امر کہ علت کے اوٹھ جانے سے بالذات معلول وٹھ جاتا ہے یا
معلول کا اوٹھ جانا اور معدوم ہوجانا کسی دوسرے امر کے سبب سے ہی جو معلول کے
ارتفاع کو لازم ہی اور اس امر پر کہ عدم علت علت عدم معلول ہی اور کسی اور امر کے
سبب سے نہین ہی یہ استدلال کیا گیا ہی کہ معلول کا عدم نہین جائز ہی کہ معلول کی
ذات کے سبب سے ہو کیونکہ اگر ایسا ہو تو یا یہ عدم اوسکی ذات کا مقتضا ہوگا
پس ایسا معلول ممتنع ہوگا یا یہ عدم اوسکا کسی اور امر کے سبب سے علاوہ عدم علت کے
ہوگا یہ بھی جائز نہین ہی کیونکہ وقت وجود علت اوسکا وجود واجب ہی بس تاثیر
اوس امر کی جو علت کا غیر ہی عدم معلول مین اگر وقت وجود علت وجود ہو تو لازم
آویگا کہ یہ معلول اس نظر سے کہ اوسکی علت وجود موجود ہی موجود ہو اور اِس

نظر سے کہ اوسکی علت موجود نہین ہی وہ معدوم ہوا اور یہ خلاف مفروض محال ہی
اور ان دونون مین کسی کو ترجیح بھی نہین کیونکہ ہم نے علت وجود اور علت
عدم دونون کو علت تام فرض کیا ہی اور نہ عدم معلول کسی اور شئے کے عدم کی
طرف مستند ہوسکتا ہی پس جب وہ شئے معدوم غیر علت اور غیر اجزاء و شرائط علت ہی
کیونکہ ماورا علت اور اجزاء و شرائط علت ممکن کو اور کسی چیز کی احتیاج نہین ہوتی
ہان اگر شرط یا جزء علت معدوم ہو تو عدم معلول عدم شرط علت و عدم جزء علت
کے سبب سے ہوگا اور جب ممکن کو ان چیزون کے غیر کی طرف کسی قسم کی احتیاج
نہین ہوتی تو اوسکے معدوم ہونے سے وہ معدوم بھی نہ ہوگا اور یہ امر بدیہی ہی
پس ممکن علت کی طرف محتاج ہی اگر علت موجود ہوگی تو وجود مین مؤثر ہوگی
اور اگر معدوم ہوگی تو اوسکا اثر بھی معدوم ہوگا اور معلول موجود نہ ہوگا۔
حکیم محقق نصیر الدین طوسی قواعد مین لکھتے ہین کہ عدم علت مثل علت عدم
معلول ہی یہ مثل کی لفظ اسلیئے ہی کہ وہ خود بہ سبب اسات سکے کہ معدوم ہی حقیقی
علت نہین ہوسکتی پس بجز اسکے اور نہین کہا جاسکتا کہ مثل اوسکے ہی۔

بحث اتصاف علیّت و معلولیّت

علیت اور معلولیت اون صفتون سے ہین جو صفتین اعتباری ہوتی ہین اور خارج
مین موجود نہین ہوتین کیونکہ اونکے خارج مین موجود فرض کرنے سے تسلسل لازم
آتا ہی اور جب یہ صفات اعتباریہ مین سے ہین تو جائز ہی کہ اونکو وجود سے

تعبیر کرین یا عدم کے ساتھ تعبیر کرین جیسے عدم ملکات کیونکہ اس طرح کے جو
عدم ہین جن مین امتیاز بوجہ اضافات وغیرہ ہوتا ہی اونکی یہی حالت ہوتی ہی
کہ اونکا عدم کے ساتھ بھی اعتبار ہوتا ہی اور وجود کے ساتھ بھی اعتبار ہوتا ہے
جیسی حالت ہو اسی سبب ایسے عدمون کو حال کی احتیاج ہی جس طرح وجود کو
محل کی احتیاج ہی اور جب کہ ایسے عدمون مین باہمی امتیاز حاصل ہی تو یہ جائز ہی
کہ ان عدمون مین سے بعض علت ہون اور بعض معلول ہون جیسا کہ ہم بیان
کر چکے ہین کہ عدم علت معلول علت عدم معلول ہی اسی طرح عدم شرط علت
عدم مشروط ہی اور اسکے مثل جو چیزین ہین ان سب مین اسی طرح کے اعتبارات ہونگے۔

بحث دور

دور وہ ہی جو دو چیزون مین سے ایک شئے دوسری شئے پر اوسی حیثیت سے
موقوف ہو جس حیثیت سے دوسری شئے اوسپر موقوف ہی جب یہ معلوم ہوا تو جاننا
چاہیے کہ اگر یہ توقف ایک ہی مرتبہ سے ہوگا جس طرح (آ) کا توقف (ب) پر
اور (ب) کا توقف (الف) پر ہوگا تو اوسکو دور مصرح کہین گے اور اگر یہ
توقف کئی مرتبہ سے ہوگا جس طرح (الف) (ب) پر اور (ب) (ج) پر
اور (ج) (د) پر اور (د) پھر (آ) پر موقوف ہو تو اوسے دور مضمر کہتے ہین
یہ دونون قسمین محال ہین کیونکہ اوس سے لازم آتا ہی کہ کوئی شئے اپنے نفس سے
آپ مقدم ہو اور اوسکا محال ہونا بدیہی ہی کیونکہ جسکا وجود دوسرے کی وجود پر موقوف ہوگا

تو دوسرے کا وجود اوس سے پہلے ہوگا اب اگر دوسرے کا وجود پہلے فرض ہو تو
ایسے وقت مین اوسکا وجود فرض ہوگا جب وہ موجود نہ تھا پس وجود اوسکا
اوسکے وجود سے پہلے ہوگا کیونکہ علت کی وجود کو معلول کے وجود سے متقدم ہونا واجب ہے
اور یہ بھی لازم آویگا کہ کوئی شئے معدوم بھی ہو اور موجود بھی ہو اور اوسکا محال
ہونا بدیہی ہے اور اس وجہ سے کہ دور کا محال ہونا بدیہی سے ثابت ہے سب نے اوسکی
استحالہ پر اتفاق اور اجماع کرلیا ہی۔ میری لے مین اس دور کو دور ابتدائی سے
موسوم کرنا مناسب ہی کیونکہ ایک قسم دور معیّت کی بھی ہے مثلاً دو لکڑیان جب ایک
دوسرے کے سہارے پر کھڑے کردی جاوین اور ایسا دور جائز ہی۔

بحث تسلسل

تسلسل سے غیر متناہی اجزاء کا وجود ہی اور وہ باتفاق علماء وحکماء فی الجملہ باطل ہی
لفظ فی الجملہ اس مقام پر اسوجہ سے ہم نے کہی ہی کہ اعداد کا اس طرح کا تسلسل کہ
ایک عدد کے بعد ایک عدد محض اختراع وہم سے نا متناہی زمانہ تک زیادہ
ہوتا جاوے اس بحث سے خارج ہو جاوے اسلیئے کہ ایسا تسلسل محال نہین ہی
کیونکہ ایسا تسلسل فی الحقیقت موجود نہین ہی بلکہ ایک امر اعتباری ہی جو اعتبار
کے قطع سے قطع ہو جاتا ہی اور جب معلوم ہوا تو جاننا چاہیے کہ حکماء نے تسلسل
کے استحالہ مین دو شرطین بیان کی ہین ایک شرط یہ ہی کہ اوسکے سب اجزاء
ایک ساتھ موجود ہوان۔ دوسری شرط یہ ہی کہ اون اجزاء کی اکائیون مین

ترتیب حاصل ہو خواہ وہ ترتیب وضعی ہو جیسا کہ اجسام اور مقدار و نمین ہوتی ہی۔
یا ترتیب طبعی حاصل ہو جس طرح علتون اور معلولون مین ہوتی ہی وہ کہتے ہین کہ
ایسا تسلسل جس مین یہ دونون باتین نہ پائی جاوینگی باطل نہ ہوگا اگرچہ اون
دونون امرون مین سے ایک پایا بھی جاوے اول امر سے وہ فلک کی حرکتونکا
غیر متناہی ہونا جائز کہتے ہین کیونکہ وہ یکے بعد دیگرے موجود ہوتی ہین ایک ساتھ
موجود نہین ہوتین اگرچہ اون مین ترتیب ہی اور دوسری شرط سے وہ نفوس کے
غیر متناہی ہونے کے جواز کے قائل ہوئے ہین کیونکہ اومین دونون ترتیب کی
قسمون مین سے ایک بھی نہین ہی اسلیئے کہ بعض نفوس بعض کے لیئے علت
نہین ہین اور جب اون مین تحیز نہین ہی تو اون مین ترتیب وضعی بھی نہین ہی
اور جب اون مین نہ ترتیب وضعی ہی اور نہ ترتیب طبعی ہی تو اونکی عدم تناہی اونکی
نزدیک جائز ہی اگرچہ اونکے اجزار وجود مین مجتمع ہین مگر حکماء کا یہ قول ضعیف ہی
کیونکہ اوسکی کوئی وجہ نہین ہی۔

تنبیہ

خدا کے ثبوت مین جس تسلسل کا ابطال مطلوب ہی وہ وہی تسلسل ہی جو علتون
مین اور معلولون مین ہوتا ہی وہ بالاتفاق سب علماء کے نزدیک باطل ہی
کیونکہ ایسی علت و معلول کے سلسلہ مین سب علتین اور معلول ایک ساتھ جمع
ہوتے ہین اور اون مین ترتیب بھی ہی تسلسل کی ابطال کی بہت سی دلیلین

کتب حکمت وکلام مین منقول ہین مگر اون مین سے کئی دلیلین محققین کے نزدیک
زیادہ معتبر ہین ایک دلیل اون مین سے یہ ہی کہ اگر علل ومعلولات مین
تسلسل جائز ہو تو وہ مجموعہ جو اون علتون سے اور معلولون سے حاصل ہوگا
وہ بھی ممکن ہوگا کیونکہ وہ مجموعہ اپنے اجزاء کی طرف محتاج ہی اور اجزا اوسکے
غیر ہین اسلیئے کہ کل اور ہی اور جزء اور ہی اور جب مجموعہ علت ومعلول کی اعداد کا
ممکن ہی تو وہ اپنے وجود مین مؤثر کا محتاج ہی اور جب ہر ہر واحد مجموعہ اور کل
مجموع ممکن اور محتاج مؤثر ہی تو ہم کہتے ہین کہ مؤثر اس مجموع کا یا تو خود نفس
مجموع ہوگا یا اس مجموعہ کا کوئی جزء ہوگا یا وہ شئے مؤثر ہوگی جو اوس مجموعہ سے
خارج ہی امر اول یعنی اوسکے نفس کا اوسمین مؤثر ہونا جائز نہین ہی کیونکہ مؤثر کا
مقدم ہونا واجب ہی اسلیے کہ یہہ مؤثر علت ہوگا اور علت کا معلول سے مقدم ہونا
واجب ہی پس لازم آویگا کہ شئے اپنے نفس پر مقدم ہو اور اوسکا محال ہونا
ہر یہی ہی اور دوسرا امر یعنی اس مجموعہ کی کسی جزء کا اس مجموعہ مین مؤثر
ہونا بھی جائز نہین ہی کیونکہ جو مجموع مین مؤثر ہوگا وہ اوس مجموعہ کے
ہر ہر جزء مین بھی مؤثر ہوگا ورنہ علت مجموع نہوگا اور منجملہ اون اجزاء کے یہ
جزء بھی ہی جو مؤثر فرض ہوا ہی پس یہ جزء اپنے نفس مین مؤثر ہوگا اور
اپنی علتون مین بھی مؤثر ہوگا کیونکہ نامتناہی سلسلہ فرض ہوا ہی اور ہر
جزء ایک جزء کی علت اور دوسرے جزء کا معلول فرض ہوا ہی اور جب یہ

جزو اپنی نفس مین اور اپنی علتون مین مؤثر فرض ہوگا تو دور لازم آویگا اور اسکی
بطلان مین شک نہین ہی جیسا کہ بیان ہوچکا ہی اور جب دونون باطل ہوئے تو
ضرور ہوا کہ اس مجموعہ ممکنات سی خارج کوئی مؤثر ہوا اور جب مجموعہ ممکنات سے
خارج بجز واجب الوجود کے کوئی شئے موجود نہین ہی تو ضرور ہی کہ اس مجموعہ ممکنات کا
مؤثر واجب الوجود ہو اور جب واجب الوجود وہ ہی جو اپنے وجود مین علت مؤثر کا محتاج
نہین ہی تو ضرور ہی کہ سلسلہ مجموع علت معلول ممکنات کا واجب الوجود پر قطع ہو اور یہی مطلوب ہے
یہان ایک نظر کی گئی ہی اور وہ یہ ہی کہ ہمنے جب مؤثر خارج فرض کیا تو اوس سے یہ
لازم نہین آتا ہی کہ وہ خارج مجموع علت و معلولات سے واجب الوجود ہو کیونکہ
یہ جائز ہی کہ مجموع سلسلہ سے مؤثر خارج ہو مگر مجموع ممکنات سے نہ خارج ہو پس جائز ہی
کہ اس سلسلہ سے خارج کوئی ممکن ہو اور وہ ان سب کی علت ہو یا بعض کی علت کوئی
اور ممکن ہو اور اس طرح یہ سلسلہ نا متناہی ہو بلکہ بہت سے سلسلہ نا متناہی ہون بہرحال
انقطاع سلسلہ لازم نہین آتا پس اولی یہ ہی کہ کہا جائے کہ یہ جائز نہین ہی کہ مجموع
سلسلہ مین جو مؤثر ہو وہ خارج ہو کیونکہ اگر وہ خارج علت سلسلہ کے ہوگا تو واجب
ہوگا کہ وہ اس سلسلہ کی ہر ہر واحد کی علت ہو کیونکہ اگر کوئی جزء اس سلسلہ کا بغیر علت
واقع ہوگا تو اس سلسلہ مین وہ جزء نہ ہوگا اور یہ خلاف مفروض ہی اور اگر وہ خارج
اس مجموعہ کی ہر ہر جزء کی علت ہوگا تو لازم آویگا کہ دو علتین ایک معلول کی
ہون ایک ان مین سے وہ علت ہی جو خارج اس سلسلہ سے فرض ہوئی ہی

اور دوسری علت وہ ہی جو سلسلہ مین موجود ہی اور یہ محال ہی جیسا کہ بیان ہو چکا ہی
پس یہ ثابت ہوا کہ سلسلہ مین جو مؤثر ہی وہ سلسلہ سے خارج نہین ہی پس اسوقت
مین ہم کہتے ہین کہ اگر تسلسل علتون اور معلولون کا ممکن ہو جسمین سب ممکن ہین
تو یا تاثیر شئے کی اپنے نفس مین یا اپنی علتون مین لازم آویگی یا اجتماع
دو علتون کا معلول واحد پر لازم آویگا اور یہ کل امور محال ہین اور جب
یہ امور تسلسل کے جائز فرض کرنے سے لازم آتے ہین پس تسلسل محال ہوگا
اور یہی مطلوب ہی دوسری دلیل ابطال تسلسل مین یہ ہی کہ اگر تسلسل اعداد جائز
ہو تو لازم آتا ہی کہ نامتناہی شئے منقضی ہو جاوے اور نامتناہی کا انقضا محال ہی اور جب
لازم باطل ہی تو ملزوم بھی باطل ہی۔ بیان اوسکا یہ ہی کہ مثلاً علت و معلول کے سلسلہ
اعداد مین اگر بے نہایت علتین اور معلول فرض ہونگی تو اس سلسلہ مفروضہ مین سے کسی علت
یا معلول مثلاً معلول آخر کا وجود اوسوقت تک نہ ہوگا جب تک اوسکی ماقبل کی تمام علتین
اور معلول موجود ہو کر معدوم نہ ہو جاوین اور جب انقضا ے اعداد نامتناہی محال ہی تو یہ
نتیجہ ثابت ہوگا کہ تسلسل محال ہی کیونکہ مستلزم محال محال ہی تیسری دلیل برہان تطبیق ہی
بیان اوسکا یہ ہی کہ علت و معلول کا سلسلہ بجز اس طریقہ کے قائم نہین ہوسکتا کہ ہر جز سلسلہ کا
باعتبار اپنے ماقبل کے معلول ہوگا اور باعتبار اپنی مابعد کے علت ہوگا پس نفس الامر مین یہ
دو سلسلہ ہونگے ایک سلسلہ جملہ معلولونکا اور ایک سلسلہ جملہ علتونکا اور اس حالت مین ایک
معلول معین مثلاً معلول آخر سے ایک سلسلہ جملہ معلولون کا اور اوسکی ماقبل سے دوسرا سلسلہ

جسطرح ملتونکا ہوگا اور ہم دونون سلسلون کے اجزاء کو اس طور سے تطبیق دینگے
کہ ایک سلسلہ کے جزء اول سے دوسرے سلسلہ کے جزء اول کو اور اوسکے دوسرے
جزو سے دوسرے سلسلہ کے دوسرے جزو سے اور اوسکے تیسرے جزو سے اوسکے
تیسرے جزو سے تطابق دینگے اور اسی طرح ایک سلسلہ کے جزو کو ہم دوسرے سلسلہ کے مقابل
جزو سے وہان تک مطابق اور مقابل کرتے چلے جاوینگے جہانتک یہ دونون سلسلہ
چلے جاوینگے پس ایک سلسلہ اِن دونون سلسلون کا بوجہ معلول آخر کی زیادتی
کے ضرور چھوٹا ہوگا اور اوسکا انقطاع ظاہر ہی کیونکہ اگر وہ منقطع نہ ہو اور
نا متناہی ہو تو لازم آتا ہی کہ سلسلہ زائد اور ناقص مساوی ہون اور اوسکا
محال ہونا بدیہی ہی اور سلسلہ زائد بھی اسوجہ سے منقطع ہوگا کہ اسمین زیادتی
بقدر متناہی ہوگی اور جو شئے بقدر متناہی زائد ہی اوسکا نا متناہی ہونا محال ہے
کیونکہ نامتناہی وہ نہین ہی جو ایک محدود معین مقدار کو شامل ہو پس ثابت ہوا کہ
علت و معلول کا تسلسل بے نہایت باطل ہی اور جب سلسلہ علت و معلول کا
بلا نہایت باطل ہی تو علتون کے سلسلہ کا انقطاع واجب الوجود پر ضرور ہی
یہ دلیل اِس جہت سے عمدہ ہی کہ جو اشیاء ضبط وجود مین ہونگی اون سب کی لاتناہی
محال ہوگی مثل حرکات افلاک و نفوس جو یکے بعد دیگرے موجود ہوتے ہین
جنکے لاتناہی کے حکماء قائل ہین اور اِس دلیل مین شرط ترتیب طبعی مثل علت
و معلول اور وضعی مثل اجسام کے بھی حاجت نہین ہی اور حکماء کا ایسے

شرائط سے دلیل کا مشروط کرنا دلیل کو قبول کرنا نہین ہی بلکہ اس امر کا اقرار کرنا ہی کہ یہ دلیل تسلسل کے ابطال مین قاصر ہی حالانکہ اس دلیل کو وہ ابطال تسلسل مین عمدہ جانتے ہین اور جس طرح یہ دلیل جانب ازل کی لاتناہی کو باطل کرتی ہی اوسی طرح جانب ابد کی لاتناہی کو بھی باطل کرتی ہی مگر مراتب اعداد سے یہ دلیل متعلق نہین ہی مثلاً ہزار کا ایک عدد موجود فرض ہو پھر اوسمین ایک عدد اور بڑھا دیا جاوے اسی طرح بے نہایت تک اعداد بڑھاتے چلے جاوین وجہ اوسکی یہ ہی کہ علاوہ اون عددون کے جو ضبط وجود مین ہین اعداد زائد کا بڑھانا اعتبارات وہمی ہین فی الحقیقت موجود نہین ہین پس انقطاع وہم سے انقطاع اعتبارات ہوگا اور عدمی امور مین تسلسل محال نہین ہی چوتھی دلیل برہان تضائف ہی بیان اوسکا یہ ہی کہ اسمین شک نہین ہی کہ علت و معلول مین ایک ایسی نسبت ہی جس سے علتون اور معلولون کی تعداد کا مساوی ہونا واجب ہی اور وہ نسبت یہ ہی کہ جب کوئی شی علت ہوگی تو ساتھ اوسکے معلول کا بھی موجود ہونا ضرور ہوگا اور جب کوئی شئے معلول ہوگی تو ساتھ اوسکے علت کا بھی موجود ہونا واجب ہوگا اور جب یہ قرار پایا تو اگر علت و معلول کا سلسلہ غیر متناہی ہو تو معلول آخر جو ابھی کسی کی علت نہین ہوا ہی اور اوسپر تحت کے جانب معلولون کا سلسلہ ختم ہوا ہی سلسلہ کے جملہ علتون سے تعداد مین زائد ہوگا اور یہ خلاف مفروض ہی

پس واجب ہی کہ معلول آخر کے مقابلہ مین جانب بالا ایک علت آخر ہو تاکہ علتون اور معلولون کی تعداد مساوی ہو اور جب ایک آخر علت ہوگی تو جانب بالا سلسلہ علت و معلول کا انقطاع واجب ہوگا اور یہی مطلوب ہی - میری رائے مین علت و معلول و راسی طرح اُن امور کے تسلسل کے ابطال مین یہ دلیل نہایت عمدہ ہی جن مین نسبت تضایف ہی -

بحث واحد حقیقی

حکما کا مذہب یہ ہی کہ جب علت ایسی ہو جو ہر جہت سے واحد ہو اوسکے لیئے متعدد آلات نہ ہون نہ اوسکے لیئے متعدد شرائط ہون نہ متعدد قابلیتیں ہون یعنی جسمین کسی قسم کی کثرت نہ ہو حتی کہ اعتبارات کے لحاظ سے بھی عقل اسمین کثرت نہ فرض کرے تو اوس سے ایک سے زائد معلول کا صدور محال ہوگا -
اس قاعدہ کی نسبت یہ سوال پیدا ہوتا ہی کہ اگر یہ قاعدہ صحیح بھی تسلیم کیا جاوے تو یہ قاعدہ آیا قادر مختار سے بھی متعلق ہو سکتا ہی جسکے متعدد ارادے ہون یا اوسکی ایک ارادہ سے متعدد اشیار کا تعلق ہو جس طرح جناب باری ہی یا یہ قاعدہ قادر مختار سے متعلق نہین ہی - حق یہ ہی کہ یہ بدیہی ہی کہ قادر مختار سے یہ قاعدہ متعلق نہین ہی کیونکہ انسان سے متعدد آثار کا صدور ہوتا ہی اور ایک ارادہ سے بھی بہت سے آثار متعلق ہوتے ہین پس جناب باری سے یہ قاعدہ متعلق نہ ہوگا کیونکہ جناب باری کے اگر متعدد ارادے نہ ہون تو ایک ارادہ اوتنے سے متعدد آثار

ظاہر ہو سکتے ہین - متکلمین اِن وجوہ سے دعوی حکماء کو باطل اور اس قاعدہ کا نقض کئی وجہون سے کرتے ہین - اوّل وجہ یہ ہی کہ جسمیت واحد حقیقی ہی اور وہ علت تحیز بھی ہی اور علت قبول اعراض بھی ہی یعنی یہ دو اثر ہین جو ایک جسمیت کی جانب مستند ہین اگر کہا جاوے کہ تحیز اور قبول اعراض بہ سبب اعتبارات متعددہ کے ہی {یعنی قبول اعراض اثر جسمیت باعتبار اعراض کے ہی جو حال ہین اور تحیز باعتبار اوس چیز کے ہی جسمین جسمیت واقع ہوتی ہی} تو ہم کہین گے کہ قابلیت تحیز اور قابلیّت قبول اعراض جسمیت کی جانب مستند ہین اور اس ہین نہ اعتبار حیز کو دخل ہی نہ قبول اعراض کو مداخلت ہی پس جسمیت کے دو اثر ثابت ہین اور اگر جسمیت کے واحد حقیقی ہونے ہین کوئی کلام کرے اور کہے کہ اسمین جنس و فصل و ماہیت و امکان وغیرہ مختلف اعتبارات ہین پھر کیونکر واحد حقیقی ہی تو ہم کہین گے کہ بجمیع ما فیہا جسمیت پر اطلاق واحد ہوتا ہی اور اوسکی طرف دونون اثر مستند ہوتے ہین اور یہی معنی صدور کثیر عن الواحد کے ہین -
جواب اسکا یہ دیا گیا ہی کہ قابلیت حصول اعراض و تحیز نسبتین اور اضافتین ہین اونکو قابلیت اثر ہونے کی نہین ہی اور اگر کہا جاوے کہ حکماء اضافتون اور نسبتون کے وجودی ہونے کے قائل ہین جن مین قابلیت بھی داخل ہی تو وہ کہین گے کہ یہ دونون قابلیتین جسمیت کی طرف مستند نہین ہین بلکہ ایک باعتبار مادّہ دوسرے باعتبار صورت ہی - دوسری دلیل یہ ہی کہ

نقطۂ مفروضہ مرکز دائرہ مبداء اون محاذات متعددہ کا ہی جو نقاط محیط دائرہ کو اوس سے حاصل ہین حالانکہ وہ واحد حقیقی ہی۔

اسکا یہ جواب دیا گیا ہی کہ محاذات امر اعتباری ہی خارج مین اوسکا تحقق نہین ہی پس وہ معلول ہونے کی قابلیت نہین رکھتی اور اگر اوسکا موجود خارجی ہونا تسلیم بھی کیا جاوے تو محاذات دو نقطون کی ایک اضافت ہی جو دونون کی محاذات کے سبب سے قائم ہی اس صورت مین بھی قیام اضافت مین محاذات کو دخل ہوا بہر صورت نقطۂ مفروضہ مرکز دائرہ فاعل محاذات بلا دخل غیر نہین ہو سکتا یعنی جس حیثیت سے کہ وہ فاعل ایک محاذات کا ہی اوس حیثیت سے وہ فاعل دوسری محاذات کا نہین ہی تیسری دلیل یہ ہی کہ جو شئے علت سے صادر ہو اوسکے لیئے ایک وجود اور ایک ماہیت دو چیزین ضرور ہین اور یہ دونون معلول ہین اور جب یہ ثابت ہوا تو ضرور ہی کہ جو شئے علت سے صادر ہو متعدد ہو اگرچہ علت اوسکی واحد حقیقی ہو۔

جواب اوسکا یہ دیا گیا ہی کہ یہ مسلم نہین ہی کہ وجود و ماہیت بحسب خارج متعدد موجود ہین بلکہ زیادتی وجود کی ماہیت پر بحسب ذہن ہی اور اگر یہ مان بھی لیا جاوے تو ہم یہ نہین تسلیم کرتے کہ دونون معلول ہین بلکہ معلول یعنی اثر فاعل صرف وجود ہی یا فقط ماہیت کا وجود سے اتصاف ہی۔ چوتھی دلیل یہ ہی کہ اگر واحد کا صرف واحد ہی معلول ہوتا تو ایک ہی سلسلہ معلولات کا ہوتا

یعنی ایک علت سے صرف ایک معلول اور اوس سے صرف دوسرا اور دوسرے سے
فقط تیسرا معلول ہوتا اور بجز ایک سلسلہ کے اور کوئی سلسلہ نہ پایا جاتا اور یہ
بالضرورۃ باطل ہی کیونکہ متعدد سلسلہ موجود ہین - جواب دیا گیا ہی کہ یہ تو
اوسوقت مین لازم ہوتا کہ جب معلول کے سلسلہ مین سے ہر معلول کو ہم احد حقیقی
کہین بلکہ ہم یہ کہتے ہین کہ معلول اول مین باوجود اسکے کہ وہ ایک ہی جہات و
اعتبارات متعدد ہین اور وہ جہات اور اعتبارات اوسکا وجوب بالغیر اور اوسکا
وجود اور اوسکا امکان ذاتی ہی -

امام فخرالدین رازی نے اوسپر یہ اعتراض کیا ہی کہ وجود اور وجوب اور امکان
اعتبارات عقلی ہین وہ اسکی صلاحیت نہین رکھتے ہین کہ اون اشیا کی علت
ہون جو اعیان مین موجود ہین - جواب اوسکا محقق طوسی نے یہ دیا ہے کہ یہ
اعتبارات مستقل علتین نہین ہین بلکہ شرطین اور حیثیتین ہین جنسے احوال علت کا
مختلف ہوتا ہی یہان ایک یہ اعتراض بھی کیا گیا ہی کہ اگر اس امر کی کثرت [illegible]
صدور معلولات متعددہ کے لیئے کافی ہو تو چاہیئے کہ باریتعالی شانہ سے بعض
ممکنات متعددہ کا بلا واسطہ ہو اور بعض معلولات کا بواسطہ ہو اور یہ حکم
باریتعالی کے لیئے ضروری نہ ہو کہ اوس سے بجز واحد کے صادر نہین ہو سکتا کیونکہ
سلوب اضافات کثیرہ کا تعلق جناب باری عزاسمہ سے ہی اسکا جواب حکما
کی جانب سے یہ دیا گیا ہی کہ سلوب اضافات کا ثبوت بعد ثبوت غیر کے ہی

پس اگر سلوب اضافات کو ثبوت غیر مین دخل ہو تو دور لازم آتا ہی۔
پس صدور کثرت سلوب اضافات سے محال ہی برخلاف اون اعتبارات کے
جو معلول اول مین ہین۔ اسکا جواب پھر معترض نے دیا ہی کہ سلوب و اضافات کا
ثبوت موقوف غیر پر نہین ہی بلکہ تعقل سلوب اضافات موقوف ثبوت غیر پر ہی
پس دور نہین ہی۔ اسکا جواب یہ دیا گیا ہی کہ مراد یہ ہی کہ سلوب و اضافات کے ساتھ
نفس الامر مین حکم صحیح نہین ہی مگر بعد ثبوت غیر کے کیونکہ سلب کا اقتضا یہ ہی کہ
کوئی مسلوب ہو اور اضافت کا حکم اوس وقت تک صحیح نہین ہی جب تک منسوب
نہو اور جب سلب کا اقتضا ثبوت مسلوب ہی اور اضافت کی نسبت بلا ثبوت غیر
کے صحیح نہین ہی پس ثبوت غیر کا حکم سلوب اضافات کی جانب راجع ہونا جائز
نہین ہی۔ علامہ قوشجی شرح تجرید مین کہتے ہین کہ حق یہ ہی کہ کسی شے کا کسی
دوسری شے سے سلب ایک دوسرے کے تحقق پر اس طور سے موقوف نہین ہی
کہ طرفین متحقق ہون مگر دو چیزون مین اضافت کا تحقق بعد تحقق منسوب
و منسوب الیہ کے ہی۔
حکماء ان وجوہ سے اپنے مطلوب پر استدلال کرتے ہین۔ وجہ اول یہ ہی کہ اگر
واحد حقیقی سے دو معلول صادر ہون تو ایک معلول کی مصدریت دوسرے معلول
کی مصدریت کے مغایر ہو گی اسلیئے کہ دو معلولون کی مصدریت دو مفہوم
متغایر ہین کیونکہ تعقل ایک کا بدون دوسرے کے ہوتا ہی اس حالت مین

اگر دونون کے مفہوم واحد حقیقی کی ذات مین داخل ہون تو ترکیب
واحد حقیقی کی ذات مین لازم آتی ہی اور یہ خلاف مفروض ہی اور اگر ایک
خارج اور ایک نفس واحد حقیقی ہو یا دونون خارج ہون تو اوسکے لیئے ایک
اور مصدریت کی ضرورت ہو گی پھر اوس مصدریت کے لیئے ایک اور
مصدریت کی ضرورت ہو گی اسی طرح بلا نہایت کلام ہوگا پس تسلسل لازم آویگا
اور وہ محال ہی اس وجہ پر یہ اعتراض کیا گیا ہی کہ اگر یہ وجہ صحیح ہو تو واحد حقیقی
سے صدور ایک معلول کا بھی محال ہو کیونکہ واحد حقیقی سے اگر ایک شئے صادر
ہو تو مصدریت اوسی شئے کی اوسکی مغایر ہوگی کیونکہ وہ درمیان اوس شئے
اور اوسکے غیر کی نسبت ہی اور منسوب و منسوب الیہ مین مغایرت ظاہر ہی پس
اگر مصدریت جزو واحد حقیقی ہو تو ترکیب واحد حقیقی مین لازم آویگی اور اگر
خارج ہی تو اوسکے لیئے اور مصدریت لازم آویگی پھر اس مصدریت مین ہم
کلام کرینگے یہانتک کہ وہی تسلسل لازم آویگا جسکا تم نے ابھی ای حکما ذکر کیا ہی
یا یون کہین کہ صادر یہان دو چیزین ہین ایک وہ شئی ہی جو واحد حقیقی سے
صادر ہوئی ہی اور دوسری مصدریت اوسی شئے کی اور وہ تمھارے مطلوب کے
خلاف ہی اور جواب حلی یہ دیا گیا ہی کہ ہم یہ نہین تسلیم کرتے کہ مصدریت علت کی
ذات مین داخل یا خارج ہی بلکہ وہ اعتباری امر ہی جو محض ذہن مین فرض
ہوتی ہی اور خارج مین موجود نہین ہی پس مصدریت سی ترکیب واحد حقیقی مین

جو خارج مین موجود ہی لازم نہین آتی اور جب کہ مصدریت ایک امر
اعتباری ہی تو اوسکا تسلسل بھی محال نہین ہی۔ حکمار کی جانب سے اسکا جواب یہ
دیا گیا ہی کہ یقیناً علت کا قبل معلول کے اپنی ذات سے موجود ہونا چاہیے
اور واجب ہی کہ علت کے واسطے معلول خاص کے ساتھ ایک ایسی خصوصیت ہو
جو دوسرے کے ساتھ نہین ہوتی ہی اگر وہ خصوصیت علت مین نہ ہو تو معلول خاص
کا وجود اور معلولون سے اولی نہ ہوگا کیونکہ اِس صورت مین لازم آتا ہے کہ
علت سے کوئی معلول نہ صادر ہو اسلیے علت کی نسبت سب کے ساتھ مساوی ہوگی
اِس حالت مین اگر ایک صادر ہو اور سب نہ صادر ہون تو ترجیح بلا مرجح لازم آویگی
اور وہ محال ہی پس خصوصیت ثابت ہی پھر وہ خصوصیت خارج مین بھی موجود ہوگی
مثال اوسکی آگ ہی جس سے دوسری شئے کو حرارت پہونچتی ہی کیونکہ یہ ضرور ہی کہ آگ کو
جو خصوصیت حرارت کے ساتھ ہی وہ برودت کے ساتھ نہین ہی جسکی وجہ سے
آگ سے حرارت صادر ہوتی ہی اور برودت صادر نہین ہوتی پس مراد ہماری
اوس خصوصیت سے ہی جو واقع مین موجود ہی اور وجہ صدور ہی جس خصوصیت
کی جہت سے یہ معلول خاص علت خاص سے صادر ہوتا ہی اور یہ خصوصیت امر
اضافی نہین ہی بلکہ پہلے وجود معلول سے ہی کیونکہ امر اضافی جو درمیان علت و
معلول ہوتا ہی وہ بعد وجود طرفین ہی اور یہ پہلے ہی سے علت کے ساتھ موجود
رہا کرتی ہی جسکے سبب سے ایجاد معلول ہوتا ہی اور مشکل یہ ہی کہ الفاظ مین یہ سبب

عدم گنجائش کے تعبیر مقصود اچھی طرح سے نہین ہوسکتی جب ہی تو خصوصیت
پر بھی امر اضافی ہونیکا اعتراض ہوتا ہی حالانکہ مقصود امر اضافی نہین ہی بلکہ
ایک امر خاص مراد ہی جسکو معلول مخصوص کے ساتھ وہ ارتباط حاصل ہی جو دوسرے
کے ساتھ نہین ہی اور اِس ضیق الفاظ کے سبب سے کبھی خصوصیت سے کبھی
ارتباط سے کبھی مصدریت سے تعبیر ہوتی ہی کبھی اوسکو صدور کہتے ہین کبھی
علت کا اِس حیثیت سے ہونا کہ معلول کا اس سے صدور اوس سے ممکن ہو [illegible]
کہتے ہین اور اطلاق مجازی اِن الفاظ کا ان معنون پر صحیح ہی جو قابل التفات
نہین ہی اِس بیان سے اعتراض اور جواب دونون رفع ہوگئے کیونکہ معلول
اگر ایک ہی تو اوسکی مصدریت بمعنی مذکور عین ذات مصدر ہوگی برخلاف اسکے
کہ معلول متعدد ہون اسلیئے کہ یہان متعدد مصدریتین ہونگی جو باہم غیر ہونگی
جنکا واحد حقیقی کا عین ذات ہونا ممکن ہی نہین ہی کیونکہ اسوقت مین واحد حقیقی
کے لیئے دو حقیقتین مختلف لازم آتی ہین واسطے کہ فرض یہ ہی کہ ایک شئی عین شئے ہی
اور غیر جو اس شئی کا ہی وہ بھی اوسکا عین ہی حالانکہ ظاہر ہی کہ اونکی ماہیتین ایک
دوسرے کی غیر ہین پس ضرور ہوا کہ واحد کے لیئے دو مختلف حیثیتین ہون اسی طرح
خارج مین فرض کرنے مین بھی وہی قباحت لازم آویگی مگر معلول واحد بذ ذہن
کسی شئی کا اس طور سے داخل ہونا یا خارج ہونا نہین لازم آتا ہی جسکی وجہ سے
ترکیب واحد حقیقی مین یا تسلسل لازم آوے اِس عذر کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ کیون

جائز نہین ہی کہ واحد حقیقی کے لیئے خصوصیت اون امور متعددہ کے ساتھ ہو جو
ایک جہت مین شریک ہون یا وہ امور ایک جہت مین شریک نہ ہون مگر یہ خصوصیت
اوسکی بجز اون امور کے اور امور سے جو اون امور سے غیر ہین نہ ہو پس وہ امور جنکے
ساتھ خصوصیت ہی تمام صادر ہون اور جن امور کے ساتھ وہ خصوصیت نہین ہی
وہ صادر نہ ہون اور اگر یہ بھی تسلیم کیا جائے کہ ہر ہر معلول کے ساتھ خصوصیت
ہونی چاہیئے تو ہم یہ نہین تسلیم کرتے کہ وہ خصوصیت قطعًا موجود بھی ہی اور یہ قول
کہ مصدر ہی تو قطعًا موجود بھی ہوگی مسلم نہین ہی کیونکہ اگر تم مصدر سے فاعل مراد
لیتے ہو تو ہم یہ تسلیم نہین کرتے کہ اوس خصوصیت کا حقیقۃً فاعل ہونا واجب ہی
تا کہ وجود اوسکا لازم ہو کیونکہ یہ جائز ہی کہ فاعل واحد کے ساتھ ایک امر عدمی ہو
ایک معلول معین کے ساتھ خصوصیت ہو اور دوسرے معلول کو کسی اور امر عدمی
کے ساتھ خصوصیت ہو جس خصوصیت سے اوس معلول کا وہ فاعل ہو اِس
صورت مین خصوصیت مذکور حقیقۃً فاعل نہ ہوگی تا کہ وجود اوسکا خارج مین
لازم ہو بلکہ محتاج ہو اوس سے اور اوسکے غیر سے ماخوذ ہی فاعل ہوگا اور اگر مصدر سے
وہ امر مراد لیا جائے جسکو صدور مین دخل ہی اور اوسکو ہم تسلیم بھی کرلین کہ وہ
خصوصیت بمعنی مذکور مصدر ہی تو ہم یہ نہین تسلیم کرتے کہ مصدر بمعنی مذکور کا خارج
مین موجود ہونا بھی ضرور ہی یہ نہین کہا جا سکتا کہ خصوصیت کی وجود پر اثبات
مطلوب موقوف نہین ہی بلکہ تقدم خصوصیت مذکور کا معلول پر اثبات مطلوب کے

کافی ہی کیونکہ اس تقدم سے واحد حقیقی مین کثرت لازم آتی ہی اگرچہ وہ کثرت
اعتباری ہو اسلیے کہ ہم کہتے ہین کہ اگر امور عدمی کا تعدد موجب تکثر واحد حقیقی
ہو تو لازم آتا ہی کہ اشیا کثیرہ کا سلب واحد حقیقی سے ممکن نہو اور یہ باطل ہی
اسلیئے کہ ظاہر ہی کہ باری تعالیٰ شانہ جسکو اے حکمائم واحد حقیقی کہتے ہو اوس سے
بہت سے امور سلب ہوتے ہین خصوصًا وہ امور جو مبائن ذات ہین اونکا سلب
ضروری ہی اور یہ جو کہا گیا ہی کہ سلب ہونا شئے کا شئے سے ایک امر عقلی ہی جسکا
تحقق عقل مین بعد تحقق مسلوب و مسلوب عنہ کے ہوتا ہی اسوقت مین واحد حقیقی
جس حیثیت سے وہ واحد حقیقی ہی مسلوب عنہ اشیا کثیرہ کا نہو گا کیونکہ اس
طرح کے امر عقلی کا تحقق عقل مین بعد ثبوت مسلوب و مسلوب عنہ کے ہوگا ثبوت
مسلوب عنہ تنہا کافی نہین ہی اسلیئے کہ جب دونون پہلے سے ثابت ہونگے تو تحقق
عقل مین نہین ہو سکتا برخلاف خصوصیت سے کہ اوسکا وجود قبل معلول کے
واجب ہی کیونکہ یہان وہ قباحت نہین لازم آتی جو ابھی بیان ہوئی اور
واحد حقیقی مین کثرت نہین لازم آتی اسکا دفع یہ ہی کہ واحد حقیقی مثل واجب
تعالیٰ شانہ کی فی حد نفسہٖ خارج مین سلوب اضافات سے متصف ہی اگرچہ وہ
سلوب و اضافات خارج مین متحقق نہ ہون پس نفس اتصاف تعقل مسلوب عنہ
پر موقوف نہین ہی بلکہ علم بالاتصاف دونون کے تعقل پر موقوف ہی پس یہ امر
لازم نہین آیا کہ خارج مین مسلوب کا جب تک تحقق نہو عقل مین بھی نہ ہو۔

دوسری وجہ یہ ہی کہ اگر واحد سے صدور متعدد آثار جائز ہوتا تو تعدد آثار مستلزم
تعدد مؤثر نہ ہوتا اور استدلال متعدد اثرون سے متعدد مؤثرون پر صحیح نہ ہوتا حالانکہ
عقل مین یہ استدلال راسخ و درست ہی کیونکہ جب ہم آگ کو دیکھتے ہین کہ وہ موجب
گرمی ہی اور جب پانی کو دیکھتے ہین کہ وہ موجب سردی ہی تو ہم کو یقین ہوجاتا ہی
کہ طبیعت آگ کی پانی کی طبیعت کی غیر ہی پس ظاہر ہوا کہ جب معلول متعدد ہونگے
تو علتین بھی متعدد ہونگی اور عکس نقیض اوسکا یہ ہوگا کہ جب علتین متعدد نہ ہونگی
معلول بھی متعدد نہ ہونگی جواب اوسکا یہ دیا گیا ہی کہ تغایر طبیعت آتش و
آب سے جو استدلال کیا گیا ہی اوسکا سبب تخلف ہی تعدد اثر نہین ہی پس
جب ہم نے آگ کو دیکھا اور سردی کو جو پانی کے ساتھ ہی اوسکے ساتھ نہ پایا
اور پانی کو دیکھا اور گرمی کو جو آگ کے ساتھ ہی اوسکے ساتھ نہ پایا تو اختلاف
اثر سے معلوم ہوا کہ باہم اون مین مغایرت ہی اور اسی سبب سے آگ کا اثر
سردی سے تخلف کرتا ہی اور پانی کا اثر گرمی سے تخلف کرتا ہی اگر اون مین
متعدد اثر بلا تخلف ہم دیکھتے تو ہمسکو تعدد مؤثر پر اون سے استدلال
ممکن ہوتا اور یہ استدلال تمھارا وہی امر متنازع فیہ ہی پس استدلال تمھارا
صحیح نہین ہی اور جب کہ اصل اثبات صحیح نہین ہی تو عکس نقیض بھی صحیح نہین ہی۔
تیسری وجہ یہ ہی کہ اگر واحد حقیقی مصدر دو امرون کا ہو تو اجتماع نقیضین
لازم آتا ہی مثلاً واحد حقیقی مصدر (ا) اور پھر (ب) کا ہو تو مصدر

(دآ) اور (دب) کا ہوگا اور (ب) کا صدور نقیض صدور (ا) ہی اور یہ اجتماع نقیضین ہی یہ وہ دلیل ہی جسکو حکیم بوعلی سینا نے بہمنیار کو اوسوقت لکھی تھی جب کہ بہمنیار نے دلیل طلب کی تھی ۔ امام فخرالدین رازی لکھتے ہین کہ اوس شخص سے عجب ہی جس نے اپنی تمام عمر منطق مین اسلیئے فنا کی کہ غلطی سے محفوظ رہے پھر اِس مطلب اعلی مین ایسی غلطی کری جو بچون کی خندہ زنی کے لایق ہو کیونکہ ظاہر ہی کہ صدور (ا) اور لاصدور (دآ) اجتماع نقیضین ہی اور صدور (ا) اور صدور (ب) جو مصداق صدر لا آ ہی اجتماع نقیضین نہین ہے بعض افاضل نے شیخ کے کلام کی یہ تاویل کی ہی کہ صدور (ب) سے مراد یہ ہی کہ صدور (ب) اس حیثیت سے ہوگا کہ عدم صدور (ا) اُس سے لازم آویگا مگر یہ تاویل صحیح نہین ہی کیونکہ صدور (ب) سی عدم صدور (ا) نہین ثابت ہوتا ۔

بحث صادر اول وملاء اعلی حسب رای حکماء

حکماء ایسے موجود ممکن کے قائل ہین جو نہ جسم ہی نہ جسم مین حال ہی نہ جزو جسم ہی بلکہ وہ ایسا جوہر ہی جو اپنی ذات سے مادہ سے بالکل غیر متعلق ہی اپنی فاعلیت مین وہ آلات جسمانی کا محتاج نہین ہی اور اوسکو عقل مفارق سے موسوم کرتے ہین اونکی رائے مین وہ ملائکہ مقربین ہین جنکا ذکر متواتر کتب سماوی اور احادیث انبیا مین ہی اور اِن وجوہ سی عقول کی وجود کو ثابت کرتے ہین ۔ اول وجہ یہ ہی کہ جب یہ ثابت ہوا کہ واحد حقیقی جب علت ہوگا تو اوس سے

ایک سے زائد معلول کا صدور محال ہی اور باری تعالیٰ جمیع اعتبارات سے واحد ہی
تو ضرور ہے کہ باری تعالیٰ شانہ سے ایک ہی معلول صادر ہو اور وہ
معلول وجود اور تاثیر مین مستقل ہو تاکہ سلسلۂ معلولات اوس سے قائم ہو اور جب
یہ قرار پایا تو جسم معلول اول نہین ہوسکتا کیونکہ وہ واحد نہین ہی بلکہ وہ مرکب
ہیولیٰ اور صورت سے ہی اور مرکب کے صدور مین صدور اجزاء لازم ہی پس ہیولے
اور صورت دو جزء ایک ساتھ بسیط حقیقی سے صادر ہونگے اور یہ خلاف مفروض ہی
اور عرض بھی معلول اول نہین ہوسکتا اسلیئے کہ اوسکا وجود مستقل نہین ہی بلکہ
اوسکا وجود موقوف محل (یعنی جسم) پر ہی اور وجود عرض قبل جوہر محال ہی
اور نہ مادہ معلول اول ہوسکتا ہی کیونکہ مادہ قابل محض ہی اوس سے مستقل تاثیر
نہین ہوسکتی اور صورت بھی معلول اول نہین ہوسکتی کیونکہ تاثیر اوسکی اوسکے
تشخص پر موقوف ہی اور تشخص اوسکا موقوف مادہ پر ہی اس حالت مین مادہ
اگر صورت کا معلول ہوگا تو تقدم شئے علی نفسہ لازم آویگا اور نفس بھی
معلول اول نہین ہوسکتا اسلیئے کہ اوسکا اثر موقوف بدن پر ہی اگر قبل بدن
موثر ہو تو تقدم شئ علے نفسہ لازم آویگا یا یہ کہا جائے کہ تقدم مشروط
کا شرط پر ہوگا اور یہ سب امور محال ہین اس سے ثابت ہوا کہ معلول اول بجز عقل کے
کوئی اور شی نہین ہی جو واحد ہی اور اپنے وجود و تاثیر مین مستقل ہی۔ اس حجت پر
یہ اعتراض ہوئے ہین۔

اوّلاً یہ کہ ہم یہ نہین تسلیم کرتے کہ واحد حقیقی سے صدور معلولات متعددہ محال ہی جیساکہ بیان ہوچکا ہی دوسری یہ کہ اگر یہ تسلیم بھی کرلیا جاوے کہ واحد حقیقی سے صدور تعدد و کثرت معلولات محال ہی تو فاعل موجب یعنی بے اختیار سے صدور تعدد محال ہوگا اور باری تعالی شانہ فاعل مختار ہی جیساکہ بیان ہوچکا ہی کہ خدا کے ارادہ متعدد ہوتے ہین یا خدا کا ایک ہی ارادہ ہی مگر اوس سے متعدد امور متعلق ہوجاتے ہین۔

تیسرے یہ کہ اگر باری تعالی شانہ فاعل موجب بھی تسلیم کرلیا جاوے تو یہ مسلم نہین ہی کہ واحد سے بجز واحد کے صادر نہین ہوسکتا اسلیئے کہ جائز ہی کہ اوس سے متعدد معلولون کا صدور اس طور سے ہوسکتا ہو کہ اوسکے لیئے حیثیتین متعدد ہون بالذات وجود مطلق کے کہ وجود خاص کو عارض ہوتا ہی اور یہ حیثیتین اگرچہ عینی نہ ہون بلکہ اعتباری ہون مگر معلولات متعدد کے لیئے وہ حیثیتین شرطین ہون اور یہ حیثیتین از قبیل سلوب و اضافات ہون جیسا کہ تم (اے حکماء) کہتے ہو کہ عقل اول مین وجود اور امکان بالذات اور وجوب بالغیر تین اعتبارات ہین جنسے متعدد معلولات صادر ہین اسی طرح باری تعالی شانہ کے لیئے جائز ہی کہ کچھ اعتبارات و حیثیات ہون اگرچہ یہ امور اعیان مین نہ ہون بلکہ اعتبارات ہون جنکے سبب سے متعدد معلولون کا صدور واحد سے ممکن ہو

چوتھے یہ کہ ہم یہ نہین تسلیم کرتے کہ جسم ہیولی اور صورت سے مرکب ہی بلکہ

ہم کہتے ہین کہ جسم شئے واحد ہی جیسا کہ محسوس ہوتا ہی کیونکہ اگر ہیولی موجود
ہو تو جب جسم منقسم ہو تو اگر ایک کا ہیولی بعینہ دوسرے کا ہیولی ہو تو
لازم آتا ہی کہ ایک شئی دو مکانون مین ایک وقت مین ہو اور وہ محال ہی
اور اگر ہیولی دونون کا علیحدہ علیحدہ ہو تو حادث ہوگا اور تسلسل لازم
آویگا کیونکہ ای حکما تم کہتے ہو کہ ہر حادث کے پہلے مادہ ہو پس جائز ہی کہ
معلول اول جسم ہو جو شئے واحد ہی۔

پانچوین یہ کہ ہم یہ نہین تسلیم کرتے کہ صورت اپنی تشخص مین ہیولی کی
محتاج ہی پس جائز ہی کہ صورت معلول اول ہو۔

چھٹے یہ کہ ہم یہ نہین تسلیم کرتے کہ ہیولی اپنے وجود مین صورت کا محتاج ہی
پس جائز ہی کہ ہیولی معلول اول ہو اور یہ جو تم نے کہا کہ ہیولی تاثیر
کی صلاحیت نہین رکھتا کیونکہ وہ قابل محض ہی یہ بھی ممنوع ہی اسلیئے
کہ یہ کیون جائز نہین ہی کہ ہیولی اپنی ذات سے قابل ہو اور کسی امر کی وجہ سے فاعل ہو
ساتوین ہم یہ نہین تسلیم کرتے کہ معلول اول کے لیے واجب ہی کہ وہ موجد اور
معلولونکا ہو کیونکہ جائز ہی کہ وہ اور معلول کے صدور کے لیے واسطہ ہو پس جائز ہی
کہ معلول اول نفس ہو اور اوسکے واسطہ سے بدن صادر ہو۔

آٹھوین یہ کہ ہم اگر یہ بھی تسلیم کرلین تو کیون جائز نہین ہی کہ یہان ایک
ایسا جوہر ہو جو جسم نہ ہو اور ہیولی اور صورت سے مرکب بھی نہ ہو مگر

دو چیزون سے مرکب ہو جو مثل ہیولی اور صورت کے ہون اسوقت مین جائز ہوگا کہ اوس جوہر مرکب کا ایک جزء اون دو جزؤن مین سے صادر اول ہو جس سے کوئی دشواری لازم نہین آتی۔

نوین یہ کہ اگر یہ تسلیم بھی کیا جاوے تو یہ مسلم نہین ہی کہ نفس آلہ جسمانی سے تاثیر کرتا ہی بلکہ ہوسکتا ہی کہ بدون آلہ جسمانی کے بھی تاثیر کرتا ہو جس طرح خوارق عادات مثل معجزہ و کرامات و سحر مین تم (ای حکما) قائل ہو اب اگر یہ کہا جاوے کہ وہ اپنی ذات مین اور فعل مین جب مادہ کا محتاج نہوگا تو وہی عقل ہی تو ہم کہین گے کہ یہ مسلم نہین ہی کہ نفس کے کل افعال بدن پر موقوف ہون بلکہ ہوسکتا ہی کہ بعض افعال موقوف بدن پر ہون اور بعض افعال موقوف بدن پر نہون اور عقل وہ ہی جسکے کل افعال موقوف کسی اور شئے پر نہین ہین پس جائز ہی کہ صادر اول نفس ہو جس سے اول مرتبہ مین بلا بدن اوس سے تاثیر ہوا اور مراتب مابعد مین بدن کے ذریعہ سے اوسکے افعال ہوتے ہون یا کوئی ایسا جوہر معلول اول ہو کہ جب کسی اور امر خارجی کو اوس سے تعلق ہو دوسرے معلول کا وجود اوس سے ممکن ہو مگر عقل کی ماہیت سے اوسکی ماہیت جدا ہو۔

دسوین یہ کہ کیون جائز نہین ہی کہ منجملہ صفات باری تعالی شانہ کی کوئی صفت معلول اول ہو کیونکہ ہم یہ نہین تسلیم کرتے کہ باری تعالی شانہ کی صفات اوسکی عین ذات مین دوسری حجت حکما یہ کہ موجد جسم واجب الوجود نہین ہوسکتا کیونکہ اگر

واجب موجد جسم ہو تو جسم کے دونون جزو یعنی ہیولی اور صورت کا بھی موجد
ہو گا اسلیئے کہ کل کا جو موجد ہو اوسکو لازم ہی کہ اوس کل کے اجزاء کا بھی موجد ہو
پس ایک ہی مرتبہ مین ایک سے زائد آثار باری تعالی شانہ سے صادر ہونگے
اور یہ جائز نہین ہی کیونکہ خلاف مفروض لازم آویگا اور اگر موجد جسم اور کوئی
جسم ہو تو جسم کا اثر کسی جسم مین یا مجاورت و قرب سے ہوتا ہی یا محاذات و مقابلہ
سے ہوتا ہی جیسا کہ استقراء سے ظاہر ہی کہ آگ اوس شئے کو گرم کرتی ہی جس سے
مجاورت اور قرب اوسکو ہوتا ہی اور آفتاب وسی شئے کو روشن کرتا ہی جس سے
مقابل اور محاذی ہوتا ہے پس تاثیر جسم کے لیئے ایک وضع خاص ضرور
لازم ہی اس حالت مین اگر جسم موجد جسم ہو تو ضرور ہی کہ فیضان اوسکی صورت کا اوس کے
ہیولی پر کرے اس صورت مین لازم ہی کہ ہیولی کے لیئے قبل صورت کی وضع
خاص ہو تا کہ دوسرا جسم صورت کو اوسپر فائض کرے اور یہ جائز نہین ہے کیونکہ
وضع ہیولی صورت سے ہی جو جہات مین پھیلی ہوئی ہی جسکے سبب سے وہ
صاحب وضع ہی اور جب کہ وضع ہیولی موقوف صورت پر ہی پس تقدم ہیولی کا
اپنی علت پر لازم آتا ہی اور وہ محال ہی اور موجد جسم کا کوئی جزو جسم بھی نہین
ہو سکتا کیونکہ جزو جسم کا مستقل الوجود ہونا بدون دوسرا اجزاء کے باطل ہے اور
موجد جسم کا عرض بھی نہین ہو سکتا کیونکہ اوسکا وجود بعد جسم کے ہی پس تقدم
شئے اپنے مقدم پر لازم آویگا اور موجد جسم نفس بھی نہین ہو سکتا کیونکہ نفس کے

افعال آلات جسمانیہ پر موقوف ہین اگر نفس موجد جسم ہو تو لازم آتا ہی کہ مشروط کی تاثیر قبل اپنی شرط کے ہو اور یہ محال ہی اس دلیل کا جواب یہ دیا گیا ہی کہ محاذات وغیرہ سے فاعل کا جسم کے لیئے مؤثر ہونا استقراء ناقص ہی پس جائز ہی کہ کسی اور طرح سے جسم جسم کی علت ہو سکے اور اکثر جواب اوس سے ظاہر ہین جو کچھ اس سے پہلے بیان ہو چکا ہی تیسری[1] وجہ یہ ہی کہ یہ جائز نہین ہی کہ جسم کا موجد جسم ہو کیونکہ جسم موجد یا حاوی[2] ہو گا یا محوی ہو گا مگر نہ حاوی محوی کی علت ہو سکتا ہی اور نہ محوی حاوی کی علت ہو سکتا ہی پس اگر حاوی محوی کی علت ہو تو ضرور ہے کہ حاوی محوی پر وجوب ور وجود مین مقدم ہو کیونکہ یہ بدیہی ہی کہ علت کا معلول پر مقدم ہونا واجب ہی پس جب حاوی موجود اور واجب اعتبار کیا جاوے تو محوی اوس مرتبہ مین حاوی کے ساتھ موجود اور واجب نہ ہو گا بلکہ ممکن ہو گا مگر عدم خلاء داخل حاوی مین اور وجود محوی اس حیثیت سے باہم ایک دوسرے کو لازم ہین کہ ایک کا دوسرے سے جدا ہونا ممکن نہین ہی بلکہ یہانتک باہم لازم ہین کہ تصور مین بھی اون مین تلازم ہی کیونکہ داخل حاوی مین جب ہم تصور عدم خلاء کا کرین تو تصور محوی لازم ہو گا پس اگر حاوی محوی کی علت ہو تو خلاء ممکن ہو گا اور یہ خلاف مفروض ہی کیونکہ خلاء ممتنع بالذات ہی

---

[1] جسم سے مراد یہان جسم افلاک ہین جسم عنصری نہین ہین ۱۲ منہ [2] حکماء کے نزدیک افلاک تہ بہ تہ ایک دوسرے کو گھیرے ہوئے ہین ۱۲ منہ

پس عدم خلاء واجب بالذات ہوگا اور واجب بالذات ممکن نہین ہوسکتا
اور جب محوی لازم اوسکا ہی تو وہ بھی واجب ہوگا اور اگر محوی حاوی کی
علت ہو تو لازم آتا ہی کہ ایک ایسی چیز جو ضعیف اور ادون مرتبہ مین اور
چھوٹے قد کی ہو وہ قوی اور اعلیٰ اور بڑے قد کی چیز کی علت ہو اور یہ بھی
باطل ہی پس ضرور ہی کہ جسم کی علت سوا جسم کے اور کوئی چیز ہو اور جسم کے
سوا یا واجب الوجود ہی یا نفس ہی یا عقل ہی واجب الوجود جسم کی علت اسوجہ سے
نہین ہوسکتا کہ جسم کثیر ہین اور خدا واحد ہی اور واحد سے بجز واحد کے صادر نہین ہوسکتا
اور نفس بھی جسم کی علت نہین ہوسکتا جیسا کہ بیان ہوچکا ہی پس ثابت ہوا کہ موجد جسم
عقل ہی۔ اس دلیل کا یہ جواب دیا گیا ہی کہ خلاء قعر حاوی مین ممتنع بالذات نہین ہے
کیونکہ اگر خلاء ممتنع بالذات ہوتا تو لازم اوسکا یعنی محوی واجب بالغیر نہ ہوتا پس
خلاف مفروض لازم نہین آتا ہی تو جائز ہی کہ حاوی محوی کی علت ہو اور محوی
کی علت ہونے کی نسبت جو کہا گیا ہی کہ اضعف اقوی کی اور ادنیٰ اعلیٰ کی
اور چھوٹی چیز بڑی چیز کی علت نہین ہوسکتی یہ بیان خطابی ہی اس سے علم
ویقین نہین حاصل ہوسکتا علاوہ اسکے ممکن ہی کہ محوی قد مین چھوٹا ہو مگر
شرافت مین حاوی سے زائد ہو۔ چوتھی وجہ یہ ہی کہ اجرام سماویہ کے اجزاء
مفروضہ بحسب طبع وضع اور محاذات مین ایک دوسرے سے اولیٰ نہین ہین
پس طبیعت کل اجزاء کی متحد ہی اور جب طبیعت کل اجزاء کی متحد ہی تو یہ اجزاء

مختلف امور کے مقتضی نہ ہونگے اور کوئی وضع اونکے لیئے بحسب طبع واجب نہین ہی
اور جب کوئی وضع بحسب طبع اونکے لیئے واجب نہین ہی تو نقل اونکا ایک وضع
سے دوسری وضع کی طرف جائز ہی اور جب کہ نقل بدون میل کے متصور نہین ہے
تو مبداء میل اون مین ضرور موجود ہی اور میل اونکا بجز مستدیرکے نہین ہے
کیونکہ بجز حرکت دوری کے اور حرکت اون سے صادر نہین ہوتی اور نہ اونکے
طبائع مین نہ خارج مین اونکے لیئے مانع حرکت دوری ہی طبائع مین اس لیئے
نہین ہی کہ یہ ممکن نہین ہی کہ ایک طبیعت کسی شئے کی مقتضی بھی ہو اور مانع
بھی ہو اور خارج مین اسلیئے نہین ہی کہ مانع حرکت مستدیرہ کا صاحب میل مستقیم
یا مرکب از مستقیم و مستدیرہ ہی اور وہ فلک مین ممتنع ہی پس جب کہ مبداء میل
اون مین موجود ہی اور مانع مطلقاً مفقود ہی تو میل اون مین بالفعل موجود ہے
پس اجرام سماویہ کی حرکت مستدیرہ ہی علاوہ اسکے کہ فلک کی حرکت دوری
شب و روز سے بھی ثابت ہی اور یہ باعتبار قائلین حرکت فلک ضروری ہی
اور حرکت دوری نہ حرکت طبعی ہوسکتی ہی اور نہ حرکت قسری ہوسکتی ہی کیونکہ
حرکت طبعی ایک وضع کی طالب ہو اور پھر اوسی سے ہارب نہین ہوسکتی اور حرکت
قسری اس وجہ سے نہین ہوسکتی کہ بدون میل طبعی قسر ہو نہین سکتا کیونکہ قسر
وہ ہی جو مخالف میل طبعی ہو پس فلک کی حرکت بجز حرکت ارادی کے نہین ہے
اور حرکت ارادی بلا غرض و شوق نہین ہوسکتی اور غرض و شوق بدون

مطلوب کے نہین ہوسکتا اور مطلوب فلک محسوس نہین ہی کیونکہ طلب محسوس
یا جذب سے ہوتی ہی یا دفع سے ہوتی ہی اور جذب ملائم شہوت ہے اور دفع
منافر غضب ہی اور یہ صفات مختص اون اجسام سے ہین جو ایک حالت سے
دوسری حالت پر منفعل و متغیر ہوتے ہین اور اجرام سماویہ مین بجز تغیر اوضاع
کے یہ متصور نہین ہی کہ بعض اوضاع سے وہ ملائم ہوا اور بعض سے غیر ملائم ہو
اور جب کہ شہوت و غضب اجرام سماویہ کے لیئے نہین ہی تو اجرام سماویہ
مین جذب و دفع نہین ہی پس ثابت ہوا کہ افلاک کا مطلوب محسوس نہین ہے
بلکہ معقول ہی اور مطلوب کو چاہیے کہ کامل ہو ورنہ طالب کو شوق مطلوب
نہ ہوگا اور طالب یا مطلوب کی ذات تک پہونچنے کا طالب ہوگا یا اوسکی صفات
کا طالب ہوگا یا مطلوب کی مشابہت کمال کا طالب ہوگا ورنہ طالب کو مطلوب
سے کوئی تعلق نہ ہوگا اور فلک ذات مطلوب یا اوسکی صفات کا اگر طالب
ہو تو انقطاع حرکت فلک لازم آویگا کیونکہ ذات یا صفات کو کبھی حاصل کریگا
یا اصلا حاصل نہ کرسکیگا صورت اول مین تحصیل حاصل لازم آتی ہی اور دوسری
صورت مین حصول یاس لازم آتا ہی اور یہ دونون ممکن نہین ہین کیونکہ
تحصیل حاصل کا محال ہونا ظاہر ہی اور بعد یاس طلب ناممکن ہی اور ناممکن
محال ہی اور انقطاع حرکت اسلیئے محال ہی کہ اوس سے زمانہ قائم ہی اور زمانہ کا
عدم مطلقاً ممتنع ہی پس ثابت ہوا کہ فلک کو کامل سے تشبہ مطلوب ہی اور یہ

تشبہ کامل مستقر نہ ہوگا ورنہ بعد استقرار تشبہ یعنی حصول مطلوب بالکلیہ کی
طلب منقطع ہوگی اور وہی انقطاع حرکت لازم آویگا یا تحصیل حاصل
لازم آویگی پس ثابت ہوا کہ ایک تشبہ کے منقضی ہو جانے پر فلک دوسرے
تشبہ کا طالب ہوتا ہی اور جب کہ حرکت ہمیشہ سے ہی اور ہمیشہ رہیگی اور
اوسکا انقطاع محال ہی تو ضرور ہی کہ یکی بعد دیگرے تشبہ کے لیئے فلک
حرکت کرتا رہا اور مطلوب مین بالفعل نامتناہی کمالات ہون تا کہ فلک یکی
بعد دیگرے اون کمالات مین سے کسی کمال کو اوس مرتبہ شوق ہی جو عاشق کو
معشوق کے ساتھ ہوتا ہی تبدیل وضع سے حاصل کیا کرے اور جب جائز
نہین ہی کہ مطلوب صاحب کمالات نامتناہیہ حضرت علۃ العلل جل شانہ ہو
کیونکہ اگر واجب الوجود تعالیٰ شانہ سے تشبہ مطلوب فلک ہوتا تو حرکات افلاک
مختلف نہ ہوتے پس ثابت ہوا کہ مطلوب فلک عقل ہی جس سے اوسکو تشبہ مطلوب ہے
اور جب کہ افلاک متعدد ہین تو عقول کا تعدد بھی ثابت ہی کیونکہ اگر ایک ہی عقل
ہوتی تو تمام افلاک کی حرکت اوس سے تشبہ کے لیئے ایک ہی جہت مین ہوتی اور
جب کہ افلاک مین اختلاف حرکات ہی تو عقول کی کثرت بحسب کثرت جہات حرکت
افلاک ہی اس مقام پر یہ نہین کہا جا سکتا کہ فلک کا اپنے سافل کے نفع کے لیئے
حرکت کرنا ممکن ہی کیونکہ ہم کہین گے کہ فلکیات اپنے سافل سے اشرف ہین اور جائز
نہین ہی کہ عالی اپنے سافل کے لیئے کوئی فعل کرے اس لیئے کہ اگر عالی سافل

کے لیئے کوئی فعل کریگا تو عالی سافل کی جہت سے کسب کمال کریگا اور عالی کا اپنے سافل سے کسب کمال کرنا عقل سے بعید ہے۔

جواب اس وجہ کے یہ ہین اولاً یہ مسلم نہین ہی کہ طبائع اجزاء مفروضہ فلک مقتضی امور مختلفہ نہین ہین کیونکہ بعض اجزا مقتضی اسکے ہین کہ وہ قطبین کے قرب مین ہون اور بعض مقتضی اسکے ہین کہ وہ منطقہ کے قرب مین ہون کیونکہ اگر اجزاء اپنے طبائع کے اقتضاء کے سبب سے قرب قطبین یا منطقہ کے طالب ہونگے تو ترجیح بلامرجح لازم آویگی اور وہ محال ہی دوسرے یہ کہ اگر یہ تسلیم بھی کرلیا جاوے تو یہ مسلم نہین ہی کہ اجرام سماویہ حرکت مستقیمہ کے قابل نہین ہین تیسرے یہ کہ یہ مسلم نہین ہی کہ مانع حرکت مستدیرہ بجز صاحب میل مستقیم یا مرکب از مستقیم و مستدیرہ نہین ہو سکتا کیونکہ جائز ہی کہ مانع صاحب میل مستدیرہ ہو اور قوت مین اس مستدیرہ کے مساوی ہو مگر جہت مین مخالف ہو۔ چوتھے یہ کہ اگر یہ تسلیم بھی کیا جاوے تو یہ مسلم نہین ہی کہ جو قابل حرکت قسری ہو اوسمین مبدأ میل طبعی ضرور ہے۔ پانچوین یہ کہ یہ مسلم نہین ہی کہ جب مبدأ میل موجود ہی اور مانع مفقود ہے تو میل بالفعل موجود ہی کیونکہ جائز ہی کہ میل کسی شرط پر موقوف ہو اور جب وہ شرط نہ پائی جاوے تو میل بالفعل نہ موجود ہو۔ چھٹے اگر یہ بھی تسلیم کیا جاوے تو یہ مسلم نہین ہی کہ اگر فلک مطلوب کی ذات یا اوسکی صفت تک اصلا نہ پہونچے تو اوسکو یاس لازم ہی پس انقطاع طلب واجب ہی یا مطلوب کی ذات یا صفت تک

پہونچ جانے مین انقطاع طلب مستلزم انقطاع حرکت بوجہ تحصیل حاصل کی
ضرورہی اور وہ محال ہی اسلیئے کہ جائز ہی کہ فلک بے شعوری وجہالت وغیرہ کے
سبب سے مایوس نہ ہوتا ہو کیونکہ شعور وعلم فلک مسلم نہین ہی اور طلب محال
محال عقلی نہین ہے یا مطلوب فلک اپنی ذات یا صفات کی تکمیل ہو اور وہ کوئی امر غیر قار ہو جسکے لیئے
فلک اسطور سے حرکت کرتا ہو کہ یکے بعد دیگرے اوسکے افراد واقع ہون
تاکہ اوسکی نوع کی حفاظت ہو جیسا کہ تمنے تشبہ مین ذکر کیا ہی۔ ساتوین یہ کہ
یہ مسلم نہین ہے کہ واجب الوجود تعالی شانہ مطلوب بہ تشبہ
بوجہ اختلاف جہات نہین ہے کیونکہ جائز ہے کہ یہ اختلاف جہات
بوجہ اختلاف قابلیت افلاک ہو جو قابلیت نوع سے اوسکو حاصل ہی یا یہ
اختلاف حرکات اس جہت سے ہو کہ تشبہ بہ واجب الوجود مین مختلف کمالات ہین
پس کسی کمال مین تشبہ حاصل کرنے کے لیئے کوئی فلک کسی جہت مین حرکت
کرتا ہو اور کوئی فلک کسی جہت مین کسی اور کمال مین مشابہت حاصل کرنے
کے لیئے حرکت کرتا ہو۔ آٹھوین یہ کہ حصر اقسام طلب ممنوع ہی کیونکہ یہ مسلم
نہین ہی کہ طلب محسوس جذب ملائم ودفع منافر پر منحصر ہی۔ نوین یہ کہ یہ مسلم
نہین ہی کہ فلک تغیرات شہوت وغضب سے پاک ہی۔ دسوین یہ کہ حرکت
فلک دائمی نہین ہی کیونکہ ہر حرکت حادث ہی جیسا کہ بیان ہوگا بلکہ کل
ماسوی اللہ حادث ہی جیسا کہ دلائل حدوث عالم سے ثابت ہوگا اور

اور جانب ابد بھی انقطاع حرکت افلاک بعض دلائل ابطال تسلسل اور دلائل سمعی سے ثابت ہی کما قال اللہ تعالیٰ واذا السّمآء انشقت ولقولہٖ تعالیٰ یوم نطوی السماء کطی السجل وغیرہما من الآیات الکثیرۃ والاحادیث المعتبرۃ الدالۃ علیٰ فساد العالم وبطلان نظامہٖ۔

گیارھوین یہ کہ یہ مسلم نہین ہی کہ حرکت فلک دوری ہی پس جائز ہی کہ حرکت فلک مستقیم ہو۔ بارھوین یہ کہ اگر یہ بھی تسلیم کیا جاوے تو یہ مسلم نہین ہے کہ یہ حرکت قسری نہین ہی اور یہ قول کہ انتفاء طبیعت مقتضی انتفاء قسر ہے صحیح نہین ہی اسلیئے کہ حرکت محوی بنسبت حاوی کے قسری ہی اگرچہ بالعرض ہی تیرھوین یہ کہ اگر یہ بھی تسلیم کیا جاوے تو وجود عقل کیون واجب ہی جس سے فلک تشبہ چاہتا ہی اور کیون نہ کہا جاوے کہ مقصود فلک خروج اوضاع ہی جو اوسکا کمال ہی پس فلک اوس کمال کے حصول کے واسطے حرکت کرتا ہی اس حالت مین تشبہ کی کچھ حاجت نہین ہی۔ چودھوین یہ کہ یہ مسلم نہین ہی کہ عالی کا سافل سے استکمال بطور نفع رسانی سافل نہین ہوسکتا کیونکہ یہ قول برہانی نہین ہی اور خطابی قول ظنی ہی اور ظنی مقدمات سے یقین نہین حاصل ہوسکتا۔ پندرھوین یہ کہ یہ کیون تسلیم کیا جاوے کہ حرکت فلک اوسکے ارادہ سے ہی بلکہ جائز ہی کہ حرکت فلک ارادہ باریتعالیٰ سے ہو۔

حکما کہتے ہین کہ حدیث سے بھی عقل کا ثبوت ہوتا ہی کیونکہ حدیث مین آیا ہی اول ما خلق اللہ العقل اور بعض حکما نے کہا ہی کہ حدیث مین جو یہ وارد ہوا ہی کہ اول وہ چیز جس کو خدا نے پیدا کیا ہی وہ عقل ہی پھر یہ وارد ہوا ہی کہ اول وہ چیز جس کو خدا نے پیدا کیا ہی وہ قلم ہی پھر یہ بھی وارد ہوا ہی کہ اول وہ چیز جسکو خدا نے پیدا کیا ہی وہ میرا نور ہی یعنی نور خاتم الانبیاء محمد مصطفی صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم ہی اِن حدیثون کے معنی مختلف نہین ہین بلکہ اول مخلوق الٰہی کا عقل اسوجہ سے نام ہوا ہی کہ وہ اپنی ذات کا تعقل کرتا ہی اور مبدأ اول دیگر تمام موجودات عالم ہی اور اس حیثیت سے کہ وہ دیگر تمام موجودات عالم کے صدور مین واسطہ ہی اور تمام موجودات عالم کے علم کے نقوش اوسمین ہین قلم سے موسوم ہوا اور اس حیثیت سے کہ اوسکے توسط سے انوار نبوت کا فیض پہونچتا ہی نور خاتم الانبیاء ہے۔

بحث ترتیب موجودات عالم حسب رائے حکماء

حکما کہتے ہین کہ جب یہ ثابت ہوا کہ صادر اوّل عقل ہی تو جاننا چاہیے کہ عقل اول کے لیئے تین اعتبارات ہین ایک اوسکے نفس کا وجود ہی دوسرا اوسکا وجوب بالغیر ہے تیسرا اوسکا امکان ذاتی ہی۔ ہر اعتبار سی ایک معلول کا صدور ہوا اوسکے وجود کے اعتبار سے۔ دوسری عقل کا

صدور ہوا اور اوسکے وجوب بالغیر کے اعتبار سے نفس کا صدور ہوا اور باعتبار اوسکے امکان ذاتی کے جسم کا صدور ہوا اور وہ جسم فلک اول ہی اور ان اعتبارات کے لحاظ سے جو معلولات مذکورہ کا وجود ہوا ہی تو اوسکا سبب یہ ہی کہ اشرف کی اسناد اشرف کی جانب مناسب ہی اور ادون کے اسناد ادون کی جانب مناسب ہی مثلاً وجود عقل کا اوسکے وجوب سی اشرف ہی اس سے ثابت ہی کہ دوسری عقل کا صدور وجود ہی سے ہی اور وجوب بالغیر اوسکا امکان ذاتی سے اشرف ہی اسلیئے ثابت ہی کہ نفس کا صدور اوسکے اعتبار وجوب بالغیر سے ہی اور امکان ذاتی ان دونون سے ادون ہی یہ اس بات کی دلیل ہی کہ اوسکے امکان ذاتی کے اعتبار کے سبب سے جسم کا صدور ہوا اسی طرح عقل ثانی سے تیسری عقل اور دوسرا فلک پیدا ہوا اور اسی طرح سے دس عقلین اور نو فلک پیدا ہوئے یہانتک کہ دسوین عقل جو سب سے آخر ہی اور عقل فعّال سے موسوم ہی صادر ہوئی اور فلک قمر جو سب سے آخر فلک ہی صادر ہوا اور عقل فعال اس عالم مین جو تحت فلک قمر ہی موثر ہی اوس سے صورتون اور نفوس اور اعراض کا عناصر بسیط مین اور عناصر بسیط سے جو اشیا مرکب ہین اون استعدادون کی وجہ سے فیضان ہوتا ہی جو افلاک کی حرکتون اور اتصال کواکب اور اونکی وضعون کے سبب سے حاصل ہوتی ہین حکماء کے اس بیان پر یہ اعتراض کیئے گئے ہین کہ یہ ظاہر ہی کہ اگر یہ اعتبارات اعیان مین موجود ہین تو ضرور ہی کہ یہ اعتبارات متعدد مصدر ہون

تو تمھارا یہ قول کہ واحد سے بجز واحد کے صادر نہین ہوسکتا باطل ہوگا پس تمھارے
استدلال کی اصل و بنیاد ہی باطل ہوگی اور اگر یہ وجودی نہین ہین بلکہ محض اعتباری
ہین تو یہ ممتنع ہے کہ یہ چیزین جزو مصدر اون چیزون کے ہون جو اعیان مین
موجود ہین۔ جواب اس اعتراض کا یہ دیا گیا ہی کہ یہ چیزین جزو مؤثر نہین ہین
بلکہ یہ چیزین تاثیر کے لیئے شرطین ہین اور شرط کبھی امر اعتباری سے ہوتی ہے۔
اسکا جواب یہ دیا گیا ہی کہ پھر یہ بھی جائز ہوگا کہ مثل ان اعتبارات کے مبداء اول مین سے
کچھ ایسی چیزین ہون جنسے معلولات متعدد کا صدور جائز ہوا اور یہ امر حکماء تمھارے
اوس اصل کی منافی ہی جسکو تمنے ترتیب موجودات عالم کی بنیاد قرار دی ہی اور
یہ قول تمھارا کہ اسناد اشرف کی اشرف سے مناسب و سزاوار ہی خطابی اور ظنی ہی
جو اس اعلی مطلب علمی مین کار آمد نہین ہی پھر اس بات کا ثبوت تمھارے ہی
قاعدہ سے کیسا مشکل ہوگا کہ فلک ہشتم مین مختلف مقدار کے جو اس کثرت سے
ستارے ہین اونکا وجود اسی قاعدہ سے ہی اس سے زیادہ اس امر کا ثبوت مشکل
ہوگا کہ عقل فعال سے بے شمار صورتون اور اعراض کا وجود ہوا ہی جو اس کثرت سے
عالم تحت افلاک مین موجود ہین اور مختلف بھی ہین بہرحال اس عالم مین حکمائے
نہایت ضعیف امر پر اعتماد کیا ہی پھر اس مقام پر کیا خبط و اضطراب و تباین
واقع ہوا ہی عقل اول مین پہلے دو جہتون کی قائل ہوئی ایک وجود اوسکا اور
اوس وجود کو عقل ثانی کی علت قرار دی ہی اور اوسکے امکان کو فلک

اول کی علت قرار دی ہی پھر اون مین سے بعض اسکے قائل ہوئے ہین کہ اپنے
وجود کا تعقل جو عقل اول کو ہی وہ دوسرے عقل کی علت ہوا ور اوسکا امکان
فلک اول کی علت ہی اور بعض نے تین وجہون سے اوسمین کثرت کا اعتبار کیا
جیسا کہ پہلے بیان ہوا ہی اور کبھی چار وجہون سے اوسمین کثرت کا اعتبار کیا ہی
اور چوتھا یہ اعتبار زیادہ کیا ہی کہ اوسکو اپنے غیر کا علم بھی ہی پس اوسکے امکان کو
فلک کی ہیولی کی علت قرار دی ہی اور اوسکے علم کو فلک اول کی صورت کی
علت قرار دی ہے ان حالات سے یہ ظاہر ہوا کہ عقل بشری ترتیب
موجودات عالم کے ادراک مین قاصر ہی فظہر ان ما اعتمد و اعلیہ لا یشفی
العلیل وما نزل بہ جبرئیل پس بجز اسکے چارہ نہین ہی کہ نقل پر اعتماد
کیا جاوے اور عقل سے محض اوسکے امکان کی تحقیق کر لیجاوے جیسا کہ طریقہ متکلمین ہے۔

بحث احکام عقول حسب رائے حکماء

حکماء کے نزدیک احکام واحوال عقول یہ ہین۔ اول یہ کہ عقول ازلی ہین
حادث نہین ہین کیونکہ حدوث سبق مادہ کو چاہتا ہی اور عقول اوس سے بری ہین۔
جواب اوسکا یہ ہی کہ یہ مسلم نہین ہی کہ ہر حادث کے لیے سبقت مادہ کی ضرور ہی
دوسرے یہ کہ عقول کائن نہین ہین پس فساد سے بری ہین اور فساد وہ ہی کہ
ایک صورت ترک ہو اور دوسری صورت واقع ہو کیونکہ یہ امر بغیر ترکیب کے نہین
ہوسکتا جس مین دو جہتین ایک جہت قبول اور دوسری جہت فعل ہو اور

عقل بسیط ہی - تیسرے یہ کہ کمالات عقل بالفعل حاصل ہین کیونکہ کسی شئے کا
قوت سے فعل مین آنا بغیر مادہ کے نہین ہوسکتا کیونکہ مادہ مین اسکی استعداد ہی
کہ اوسکے اوضاع وحرکات وقتاً فوقتاً بدلتے رہتے ہین برخلاف عقل کے کہ
اسمین استعداد تبدل وضاع وحرکات وغیرہ نہین ہی چوتھے یہ کہ ہر عقل کی نوع
اوسکے شخص مین منحصر ہی کیونکہ نوع واحد کے اشخاص جب تک مادہ نہ ہو کثیر
نہین ہوتے اور اوسکو علاقہ مادہ سے نہین ہی - پانچوین یہ کہ عقول کو اپنی ذات کا
علم ہی اسلیئے کہ ماہیت مجرد کا قائم بالذات مجرد مین حاضر ہونا ہی تعقل ہے
حصول صورت مطابق اپنے نفس کے تعقل مین شرط نہین ہی کیونکہ اپنے نفس کے
تعقل مین صورت مطابق کا حصول نہین ہوتا چھٹے یہ کہ عقل کو کلیات کا تعقل ہی
بلکہ کل مجرد قائم بالذات کو تعقل کلیات ہی کیونکہ کل مجردات کے لیئے صحیح ہی
کہ وہ معقول ہون اسلیے کہ ذات اونکی شوائب مادہ سے بری ہی اور جب اونکی
ذات شوائب مادہ سے بری ہی تو اونکی ماہیت کسی ایسے عمل کی محتاج نہین ہی
جسکے سبب سے وہ معقول ہون پھر بھی اگر وہ معقول نہ ہون تو یہ فعل عاقلہ کا
قصور ہوگا اور جب کہ یہ ممکن ہی کہ کل مجردات معقول ہون تو ممکن ہی کہ
غیر کے ساتھ بھی معقول ہون بلکہ ہر معقول کے ساتھ معقول ہون اسلیے کہ
معقولات مین باہم معاندت اور ضدیت نہین ہی اور نیز یہ کہ کل معقولات پر
حکم امور عامہ مثل وحدت وکثرت وغیرہ صحیح ہی اور حکم دو چیزون مین اسکا

مقتضی ہی کہ معًا اون دونون چیزونکا تعقل ہو اور جب کہ یہ ثابت ہوا تو صحیح ہی
کہ ماہیت مجردہ اپنے غیر (مجرد بالذات) سے عقل مین مقارن ہو کیونکہ تعقل یہی ہی
کہ ماہیت معقول جوہر عاقل مین حاصل ہو اور جب کہ یہ ممکن ہوا کہ مقارنت
اسکی غیر کے ساتھ صحیح ہی تو جب کہ خارج مین مجرد قائم بالذات پایا جاوے گا
تب بھی یہ مقارنت غیر سے صحیح ہوگی کیونکہ صحت مقارنت ماہیت مجرد مع الغیر
اس امر پر موقوف نہین ہی کہ مجرد عقل مین حاصل ہو اسلئے کہ مجرد کا عقل مین
حاصل ہونا نفس مقارنت ہی پس اگر امکان مقارنت حصول مجرد فی العقل پر
موقوف ہو تو لازم آویگا کہ صحت شئے وجود شئے پر موقوف ہو جو اس سے
متاخر ہی اور یہ دور ہی اور وہ محال ہی اور جب کہ خارج مین یہ مقارنت مجرد سے
صحیح ہوئی تو ثابت ہوا کہ تمام صور عقلیہ از قبیل معانی کلیہ کا تعقل عقل کے لیئے
صحیح ہی اور جو کچھ عقل کو ممکن ہی وہ بالفعل اوسکو حاصل ہی کیونکہ حدوث یا تغیر
توابع مادہ سے ہے اور عقل مادہ سے بری ہی۔ اسکا جواب دیا گیا ہی کہ یہ مسلم نہین ہی
کہ ہر مجرد کا تعقل ممکن ہی کیونکہ دای حکماء) تمکو اعتراف ہی کہ حقیقت باریتعالیٰ شانہٗ
کا ادراک بشر کے لیئے ممکن نہین ہی اور حقیقت عقول و نفوس معلوم نہین ہے اور
یہ بھی مسلم نہین ہی کہ معقول ہونے مین مجرد کو کسی عمل کی احتیاج نہین ہی یہ تو
جب صحیح ہوتا کہ موانع تعقل کا انحصار مادہ مین ہوتا اور یہ ممنوع ہی اور یہ مسلم نہین ہے
کہ جب مجرد کا تنہا تعقل ہو سکے تو وہ غیر کے ساتھ بھی معقول ہو سکے بلکہ ممکن ہے

کہ بعض ایسے مجردات ہون جنکا تعقل غیر کے ساتھ صحیح نہ ہوا اور یہ قول کہ وجدان
شاہد ہی کہ جب معقولات مین باہم ضدیت ومخالفت نہین ہی پس اونمین مقارنت
ممکن ہی ثابت نہین ہی اسلیئے کہ یہ ممکن ہی کہ غیر ایسا ہو جسکا تعقل ممکن نہ ہو جیسا
کہ باری تعالیٰ اور نفوس وعقول کی حقیقت کی نسبت بیان ہوا اور اگر یہ بھی
تسلیم کیا جاوے تو یہ مسلم نہین ہی کہ اگر ماہیت مجرد کا غیر کی معیت مین تعقل ہو تو
یہ تعقل غیر کی ماہیت مجردہ اور مجرد معقول کی مقارنت کا موجب ہی کیونکہ
یہ جب لازم ہوتا کہ علم کے معنی حصول ماہیت مجردہ فی العقل تسلیم کیے جاوین
حالانکہ اوسمین کلام ہی بلکہ ہم کہین گے کہ علم ایک تعلق خاص درمیان عالم ومعلوم
ہے اور یہ بھی مسلم نہین ہی کہ مجرد معقول اور غیر کی مقارنت جب عقل مین صحیح ہو
تو مطلقاً مقارنت حتی کہ خارج مین بھی مقارنت صحیح ہو گی اور یہ قول بھی
ممنوع ہی کہ اگر صحت مقارنت حصول مجرد فی العقل پر موقوف ہو تو لازم آویگا
کہ صحت شئے اپنے وجود پر موقوف ہو اور وجود امکان سے متاخر ہی اور یہ دور ہی
کیونکہ یہ تو جب لازم آتا کہ ایک معقول کی مقارنت دوسرے معقول کے ساتھ
اور مقارنت ایک معقول کی دونون معقولون سے عقل کے ساتھ باہم مثل ہوتین
مگر مماثلت مسلم نہین ہی کیونکہ مقارنت معقول کی غیر کے ساتھ مقارنت دو حال
کی باہم ہی اور مقارنت مجرد کی جوہر عاقل کے ساتھ مقارنت حال کی محل کے
ساتھ ہی اور یہ دونون مقارنتین مماثل نہین ہین بلکہ نوعیت مین باہم غیر ہین

پس ایک نوع کی مقارنت کی صحت کا دوسری نوع کی مقارنت کی صحت پر موقوف
ہونا جو اوس سے متاخر ہے محال نہین ہی اور اگر یہ بھی تسلیم کیا جاوے کہ
دونون مقارنتین مماثل ہین اور وجود خارجی مین اونکی مقارنت صحیح ہی تو یہہ مسلم
نہین ہی کہ بدون قابلیت تعقل مقارنت محض کافی ہی اور وہی تعقل ہی پس
جائز ہی کہ جب مجرد خارج مین پایا جاوے اوس مین تعقل کی وہ قابلیت نہ ہو
کیونکہ جائز ہی کہ تعقل کوئی اور امر غیر مقارنت ہو اور مقارنت ماہیت مجرد
مین تعقل نہ ہو بلکہ شرط تعقل ہو۔ ساتوین یہ کہ عقول کو جزئیات کا تعقل
نہین ہی کیونکہ جزئیات کا تعقل بحسب جزئیت محتاج آلہ جسمانی مثل لمس و بصر
وغیرہ کے ہی اور جزئیات مین تغیر ہی پس انکے علم مین بھی تغیر ہوگا کیونکہ علم
مطابق معلوم ہی اور وہ عقول مین جائز نہین ہی اور آلات جسمانی سے اون کو
تعلق نہین ہی۔ اسکا جواب یہ دیا گیا ہی کہ باری تعالیٰ شانہ کا علم جزئیات پر
محیط ہی حالانکہ ذات اوسکی آلات جسمانی سے پاک ہی اور تغیر بھی اوسکی ذات
و صفات مین نہین ہی جیسا کہ بیان ہوگا۔ آٹھوین یہ کہ عقول کمالات نفوس
فلکی کے مبادی ہین پس حرکات فلکی جو دائمی ہین وہ عقل کے فیض سے ہین
اور عقل کا فیض پہونچانا نا متناہی ہی اور نفوس افلاک اوس فیض اور اثر کو
عقل سے قبول کرتے ہین۔ نوین یہ کہ عقل آخر عقل فعّال ہی وہ نفوس
بشریہ کو کمالات پہونچاتی ہی جس طرح روشنی آنکھ کو مدد دیتی ہے۔

دسوین یہ کہ عقول مبدا نفوس ہین کیونکہ نہ واجب الوجود تعالیٰ شانہ بلاواسطہ اونکی علت ہوسکتا ہی جیسا کہ بیان ہوا اور نہ جسم اور نہ جزء جسم اونکی علت ہوسکتا ہی کیونکہ جسم اور جزء جسم کا اثر بمشارکت وضع ہوتا ہی اور نفس کے لیئے وضع نہین ہی اور نفس بھی مبداء نفوس نہین ہوسکتا ہی کیونکہ ہمارا کلام مبداء قریب مین ہی جسکی طرف کُل نفوس مستند ہین پس نفس کا مبداء عقل ہی ان سب کا جواب یہی ہی کہ اِن سب کی بنیاد دراصل وہ ہی کہ واحد سے بجز واحد کے نہین صادر ہوسکتا اور وہ مسلم نہین ہی اسی طرح عقل کے وجود کے دلائل بھی مجروح ہین پس نہ عقول اور نہ اونکے احکام ثابت ہین۔ واضح ہو کہ حکماء کہتے ہین کہ شرع مین جو الفاظ ملائکہ وارد ہوئے ہین اون سے مراد عقول ہین پھر یہ بھی کہتے ہین کہ عقل اول سے مراد خاتم الانبیا محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہین اور بعض احادیث مین جو یہ مختلف الفاظ وارد ہوئے ہین کہ اول ما خلق اللہ نوری اور اول ما خلق اللہ العقل اور اول ما خلق اللہ القلم اونسے مراد ایک ہی نفس ہی۔

بحث بسیط

بسیط مین یہ اختلاف واقع ہوا ہی کہ آیا ممکن ہی کہ بسیط قابل بھی ہو اور فاعل بھی ہو حکماء کہتے ہین کہ بسیط کا قابل وفاعل ہونا محال ہے اور ایک جماعت نے اوسے جائز کہا ہی حکماء کی حجت یہ ہی کہ بسیط فاعل اس

حیثیت سے کہ فعل اوس سے صادر ہوتا ہی واجب ہوگا کیونکہ معلول کا وقوع
جسوقت اوسکی علت تامہ موجود ہو واجب ہوتا ہی اور اِس حیثیت سی
کہ فعل اوسکے لیئے مقبول ہی ممکن ہوگا اور ایک ہی شئے جو ہر جہت سے ایک ہو
اوسکی نسبت مختلف نسبتین ممکن نہین ہین پس لازم آویگا کہ وہ شئی مرکب ہو
اور یہ خلاف مفروض ہی اسلیئے کہ وہ بسیط فرض ہوا ہی علامۂ حلی کتاب
نہج المسترشدین مین کہتے ہین کہ یہ خطا ہی کیونکہ ممکن ہی کہ نسبتون کا
اختلاف حیثیتون کے اختلاف کے سبب سے ہو اسلیئے کہ امکان اسوقت مین
قابلیت کے سبب سے ہوگا اور وجوب فاعلیت کے سبب سے ہوگا اور واحد
فی نفسہٖ واحد ہوگا۔

بحث جزئی و کلّی

موجود کی تقسیم جزئی و کلّی کی طرف بھی امور عامہ مین سے ہی بیان اوسکا
یہ ہی کہ جو موجود ہی اوسکے مفہوم کا تصور دو حال سے خالی نہین ہی یا تو وہ
وقوع شرکت سے اس معنی سے مانع ہوگا کہ اوسکا حمل کثیر اشیاء پر ہو سکے
یا اس معنی سے وقوع شرکت کا مانع نہ ہو کہ حمل اوسکا کثیر اشیاء پر ہو سکے
اگر امر اول ہی تو اوسے جزئی کہتے ہین مثلاً زید اون محسوسات مین سے ہی
جسکی طرف اشارہ کر سکتے ہین مگر زید کی طرف اشارہ کرنا اس بات سے مانع ہی
کہ اسکا حمل کسی اور شخص پر کیا جاوے۔ اور اگر امر ثانی ہی تو اوسے کلّی کہتے ہین

مثلاً انسان ہی کہ اسکا مفہوم اس بات کا مانع نہین ہی کہ کثیرین مین مشترک ہو وہ زید و عمرو و بکر سب مین مشترک ہو کر پایا جاتا ہی۔

بحث تقسیم کلی بحسب افراد

یہ امر ظاہر ہی کہ کلی کا وجود بدون وجود افراد کے نہین ہی پس افراد کلی کے اصل ہین اور اون سے وجود مین مقدم ہین اور جب یہ قرار پایا تو جاننا چاہیے کہ افراد کلی یا تو وجود اونکا خارج مین نہ ہوگا بلکہ ذہن ہی مین ہوگا اس کلی کی مثال شریک باری ہی کہ اوسکی کوئی فرد خارج مین موجود نہین ہو سکتی یا اونکا وجود خارج مین صحیح ہوگا جیسے ایک پہاڑ یاقوت کا کہ اوسکا وجود خارج مین نہو اور ہم اوسکا تصور کرین اوسکا وجود خارج مین ممکن ہی یا وجود اوسکا خارج مین ہوگا جسکا وجود خارج مین ہوگا وہ یا واحد ہوگا یا کثیر ہوگا اگر واحد ہوگا تو غیر اوسکا جو مثل اوسکے ہو اوسکا وجود ممتنع ہوگا یا ممکن ہوگا اول کی مثال واجب الوجود ہی کہ اوسکے مثل کا وجود ممتنع ہوگا پس وجود اوسکا فرد واحد مین منحصر ہوگا اور دوسرے کی مثال آفتاب ہی کہ اگرچہ فرد واحد ہی مگر دوسرے آفتاب کا وجود بھی ممکن ہی اور یا افراد اوسکے کثیر ہونگے اس کثیر کی بھی دو حالتین ہین یا تو وہ متناہی ہوگا یا غیر متناہی ہوگا پہلے کی مثال جیسے سیارہ ہین جو سات مین منحصر ہین اور متناہی ہین اور دوسرے کی مثال جیسے نفس ناطقہ اون لوگون کے نزدیک ہی جو نفس ناطقہ کے حدوث

اور عالم کے ابدی ہونے کے قائل ہین اور جب کلّی کے لیئے افراد ضروری ہین
اور افراد کے لیئے کوئی حقیقت ہونی ضروری ہی پس یا یہ کلّی نفس حقیقت افراد
ہوگا یا جزء حقیقت افراد ہوگا یا خارج از حقیقت افراد ہوگا اگر وہ نفس افراد ہی
تو اوسے نوع کہتے ہین جیسے انسان کہ وہ عین ماہیت زید و عمرو و بکر ہی اوس پہ
زیادتی اون اعتبارات کے وجہہ سے ہوتی ہی جو اوسے مشخص کر دیتے ہین جیسے
کیف و وضع و این وغیرہ اگر وہ کلّی جزء حقیقت افراد ہی تو یا وہ اوس حقیقت
مین اور اوسکی غیر مین تمام مشترک ہوگی یا نہ ہوگی اگر امر اول ہی تو اوسے جنس
کہتے ہین جیسے حیوان کہ وہ بہ نسبت انسان و بقر و غنم کی جزء حقیقت ہی اور اگر تمام
مشترک نہ ہو بلکہ جزء ممیز ہو تو اوسے فصل کہتے ہین جیسے ناطق بہ نسبت
انسان اور اگر وہ کلّی ماہیت سے خارج ہے تو یا ایک ہی ماہیت
سے خاص ہوگا اور دوسری ماہیت مین نہ پایا جاویگا اوسکو خاصہ
کہتے ہین جیسے ضاحک انسان کے لیئے خاصہ ہی پس ضاحک ماہیت انسان سے
خارج ہی مگر ماہیت انسان کے سوا دوسری ماہیت مین نہین پایا جاتا اوسکی
رسم یہ بیان کی جاتی ہی کہ خاصہ وہ کلّی ہی جو ایک حقیقت پر قول عرضی سے
محمول ہو اور اگر وہ کلّی اس ماہیت کے ساتھہ خاص نہ ہو بلکہ وہ ماہیت
اوسمین اور اوسکے غیر مین پائی جاتی ہو اوسے عرض عام کہتے ہین جیسے ماشئی
(چلنے والا) یہ انسان اور غیر انسان مین مشترک ہی اور حقیقت سے اون کی

خارج ہی اور کسی نوع جنس سے خاص نہین ہی اوسکا رسم یہ ہی کہ عرض عام وہ کلی ہی جو بہت سی چیزون پر جنکی حقیقتین مختلف ہون حمل کیا جاوے اور یہ حمل عرضی ہو یہ پانچ قسمین ہوئین۔ نوع وجنس۔ وفصل وخاصہ وعرض عام اول تینون امر یعنی نوع وجنس وفصل کو ذاتی کہتے ہین نوع کو اسلیئے ذاتی کہتے ہین کہ وہ عین ذات ہے اور جنس وفصل کو اسلیئے ذاتی کہتے ہین کہ وہ ذات کی طرف منسوب ہین کیونکہ وہ دونون ذات کے جزء ہوتے ہین اور جو ذات کی طرف منسوب ہوتا ہی اوسکا ذاتی ہونا مناسب ہی اور دو آخری امر یعنی خاصہ اور عرض عام کو عرضی کہتے ہین کیونکہ وہ ذات سے خارج ہوتے ہین اور ذات کو عارض ہوتے ہین۔

بحث حدوث عالم واثبات الٰہ عالم

اس وجہ سے کہ بعد ثبوت حدوث عالم منکرین خدا کو مجال انکار ثبوت خدائے تعالیٰ نہین ہی اثبات حدوث عالم ایک معرکۃ الآرا بحث درمیان متکلمین اور اونکے مخالفین کے ہی مخالفین حدوث عالم جمہور حکماء الہیین اور منکرین صانع عالم ہین قبل شروع بحث حدوث عالم تین امر اونکا یاد دلانا مناسب ہی۔

اول امر یہ ہی کہ عالم سے مراد بجز اللہ تعالیٰ کے باقی اور کل موجودات ہین۔

دوسرا امر یہ ہی کہ مطلقاً ہر جگہ بجز اسکے کہ کوئی قرینہ اوسکے خلاف ہو حدوث سے اوسکے اصلی معنی مراد ہوتے ہین جسکو ہر شخص جانتا ہی یعنے جسکا اول ہو یا جس کا

وجود بعد عدم ہو وہ معنی حدوث کے مراد نہین ہوتے جنکو حکما رحادث
بالذات قدیم بالزمان سے موسوم کرتے ہین تیسرا امر یہ ہے کہ
مجملاً بیان ہوچکا ہے کہ سقراط اور بعض حکمار سابق اور جمیع ثنویہ کا
مذہب یہ ہے کہ عالم کی ذات قدیم ہے اور صفات اوسکے حادث ہین
پھر اوسکی تفصیل مین اختلاف ہی فرقۂ ثنویہ مجوس کی راے مین ظلمت اور نور
قدیم ہین اونکے ملنے سے عالم کا وجود ہی اور ادن مین حرنابنین کی راے
یہ ہی کہ پانچ قدیم ہین اون مین سے دو زندہ اور فاعل ہین اون دونون مین سے
ایک اللہ تعالی ہے اور ایک نفس ہی اور ایک منفعل ہی اور زندہ نہین
ہی وہ ہیولی ہی اور دو نہ زندہ ہین نہ فاعل ہین اور نہ منفعل ہین وہ دونون
دہر اور خلار ہین کیفیت تکون عالم مین وہ یہ کہتے ہین کہ نفس ہیولی پر عاشق ہوا
کیونکہ اوسکے کمالات حسی اور عقلی کا وجود ہیولی پر موقوف ہی اور ہیولی قابل
محض ہی اوسنے نفس کے ملنے کو قبول کر لیا پس نفس اور ہیولی کے ملنے سے تکونات
عالم کا وجود ہوا یہ بھی کہا گیا ہی کہ وحدت قدیم ہی اور جب وحدت نقطون کی
صورت مین جمع ہوگئی تو اوس سے خط بنے اور خط سے سطحین بنین اور سطحون سے
جسم بنا اور یہ بھی کہا گیا ہی کہ یہ رموز و اشارات ہین ظاہری حقیقت مراد نہین ہے
بلکہ ایک خدا کی ذات قدیم ہی اور منکرین خدا کا مذہب یہ ہی کہ مادۂ اجسام اور اوسکی طبیعت کلی قدیم ہی
اور صورتین اور وضعین حادث ہین اور بجز اجسام کے نہ عالم مین نہ ماورا عالم

کسی شے کا ثبوت ہی اونکا یہ قول ہی کہ نہایت چھوٹے چھوٹے ذرہ قدیم ہین
جنسے عالم مین تغیرات اور حدوث حوادث کا وجود ہوا ہی جسکو تفصیل سے ہم آگے
بیان کرینگے اور بجز اون حکماء کے جنکا ذکر ہوچکا ہی اور اونکے تابعین کے تمام متکلمین بلکہ
کل اہل اسلام اور یہود اور نصاریٰ بلکہ قریب قریب کل اہل ملل وراد یان کا مذہب
یہ ہی کہ بجز اللہ تعالیٰ کے کوئی شی قدیم نہین ہی اور یہی حق ہی جن دلیلون سے حدوث
عالم کا ثبوت ہوتا ہی اون مین سے چند دلیلین یہ ہین۔ اوّل دلیل یہ ہی کہ
یہ امر بدیہی ہی کہ اجسام کے لیے حیز اور جہت ضروری ہی کیونکہ اگر کوئی خاص
حیز اور جہت جسم کے لیے نہو تو یہ لازم آویگا کہ یا جسم کسی حیز و جہت مین نہو یا کل حیزون
اور جہتون مین حاصل ہو اور یہہ دونون امر یقیناً باطل ہین اور جب یہ ثابت ہوا تو ہم کہتے ہین کہ
کسی جسم کا ایک خاص حیز اور جہت سے مختص ہونے کا سبب یا اوسکی ذات ہوگی یا اوسکی ذات سے
خارج کوئی امر اوسکی ذات کا غیر ہوگا اوّل امر کا محال ہونا بدیہی ہی کیونکہ اگر ذات
اوسکی سبب اختصاص ہو تو حرکت یعنی ایک حیز سے دوسرے حیز کی طرف اور ایک جہت سے
دوسرے جہت کی جانب اوسکا انتقال محال ہوا اور یہ قطعاً باطل ہی اسلیے کہ ہم
اجسام کو متحرک دیکھتے ہین خواہ وہ فلکی ہون یا عنصری ہون جس سے ثابت ہوا
کہ انتقال جسم کا ایک مکان سے دوسرے مکان کی جانب اور ایک جہت سے
دوسری جہت کی جانب محال نہین ہی بلکہ جائز ہی اور جب انتقال جسم کا ایک
حیز سے دوسرے حیز کی جانب محال نہین ہی تو ثابت ہوا کہ اختصاص جسم کا حیز

خاص اور جہت خاص سے اوسکے غیر کی جہت سے ہی اور جب یہ بھی ثابت ہوا کہ
سبب اختصاص جسم اوسکی ذات سے خارج اور اوسکا غیر ہے تو ہم کہتے ہین
کہ وہ غیر جو سبب اختصاص ہی وہ یا قادر مختار ہوگا یا موثر موجب ہوگا اگر امر
اول ہی تو حدوث عالم ثابت ہی کیونکہ قادر مختار کا فعل قصد و ارادہ سے صادر
ہوتا ہی اور قصد و ارادہ شئے موجود کی ایجاد کی جانب متوجہ نہین ہوتا اسلیے کہ
ایجاد موجود تحصیل حاصل ہی اور وہ محال ہی اور خدا کا وجود بھی ثابت ہوگا کیونکہ
ہمارا دعویٰ یہی ہی کہ موثر عالم صاحب قدرت و اختیار ہی مادہ اور اوسکی طبیعت
بے شعور و مجبور سے عالم کا وجود ممکن نہین ہی اور اگر غیر اوسکا موثر موجب ہوگا تو یا اوسکا اثر واجب ہوگا
تو وہی بات لازم آویگی کہ جسم اپنے حیز اور جہت مخصوص سے منتقل نہ ہوا اور وہ باطل ہی
یا اثر اوس موثر موجب کا جائز ہوگا اور جب اثر اوسکا جائز ہوگا تو وہی بحث
عود کریگی کہ موثر اوس موجب کا اگر مختار ہوگا تو ہمارا مطلوب حاصل ہوگا اور اگر وہ موجب ہوگا تو تسلسل
لازم آویگا اور وہ محال ہی دوسرے یہ کہ اگر یہ موثر موجب مجرد ہوگا تو اوسکا اثر
سب اجسام کے ساتھ مساوی ہوگا اور کوئی مخصص ایک حیز کا دوسرے حیز سے اور
ایک جہت کا دوسری جہت سے نہ ہوگا پس ترجیح بلا مرجح لازم آویگی اور وہ محال ہی
اور اگر یہ موجب مقارن ہوگا تو جسم اوس سے اس اتصاف مین کسی خاص امر کا
محتاج ہوگا اور وہ امر جسکے سبب سے یہ اتصاف ہوا ہی یا قادر مختار کی جانب
مستند ہوگا یا فاعل موجب سے مستند ہوگا اگر امر اول ہی تو مطلوب ہمارا حاصل ہی

جیسا کہ بیان ہوا اور اگر موثر موجب سے مستند ہوگا تو اوسمین بھی یہی کلام یہانتک ہوگا کہ تسلسل لازم آویگا اور وہ محال ہی اور جب ہمارے مطلوب کے مخالف سب احتمالات وشکوک باطل ہوے تو حدوث عالم اور مطلوب بالذات یعنے ثبوت خدائے عالم حاصل ہی اور جب جسم حادث ہی تو اوسکے جمیع اوصاف اور اعراض کا حدوث بھی ظاہر ہی کیونکہ اوصاف اور اعراض جسم کا وجود جسم کے وجود پر موقوف ہی دوسری دلیل مشہور متکلمین ہی بیان اوسکا یہ ہی کہ جسم متحرک ہی یا ساکن ہی کیونکہ جسم کا ان دونون حالتون سے خالی پایا جانا محال ہی اور یہ دونون حالتین حادث ہین حرکت کے حدوث کی یہ دلیلین ہین اول یہ کہ حرکت کی حقیقت یہ ہی کہ ایک زمانہ مین ایک زمانہ کے بعد ایک مکان ہی دوسرے مکان مین حاصل ہو اور یہی حدوث ہی دوسری دلیل حدوث حرکت کی برہان تطبیق ہی بیان اوسکا یہ ہی کہ اسمین شک نہین ہی کہ حرکت مرکب اجزار حرکات سے ہے پس ہم کہتے ہین کہ ہم اون اجزاء مین سے ایک جزسے ایک مجموعہ اجزاء کا سلسلہ فرض کرینگے اور اوسکے قبل سے دوسرا مجموعہ اجزا کا فرض کرینگے مثلاً ایک جملہ حرکات کا اوس حرکت سے ہم فرض کرینگے جو کل ہوئی تھی اور ایک جملہ ہم اوس حرکت سے فرض کرینگے جو آج ہوئی ہی تو جب ہم ان دونون جملون کے اجزاء کو اس طرح تطبیق دینگے کہ ایک جملہ کے جزء اول کو دوسرے جملہ کے جزء اول سے مطابق کرینگے اور دوسرے جزو سے دوسرے جزو کو اور تیسرے جزو سے تیسرے جزو کو مطابق کرینگے اور اسی طرح ہم

ایک جملہ کے ہرایک جزو کے مقابل مین دوسرے جملہ کے ہرایک جزو کو مطابق
کرتے چلے جاوینگے تو اگروہ سلسلہ حرکات کا جو کل کی حرکت سے فرض ہوا تھا
اوس سلسلہ کے برابر ہو جو سلسلہ حرکتہ نکا آج کی حرکت سے فرض ہوا ہے
تولازم آویگا کہ سلسلہ اعدا د زائد اور ناقص مساوی ہو اور اوسکا محال ہونا بدیہی ہے
اور جب ایک سلسلہ ناقص ہے تو اوس کی تناہی ظاہر ہی اور جب
ناقص سلسلہ متناہی ہی تو زائد سلسلہ بھی متناہی ہی کیونکہ زائد سلسلہ ایک مقدار
معین سے زائد ہے اور یہ ظاہر ہی کہ جو شئے مقدار معین سے زائد ہو وہ متناہی ہی
تیسری دلیل حدوث حرکت کی برہان تضایف ہی اس مقام کے متعلق بیان اوسکا
یہ ہی کہ اجزاء حرکت مین نسبت سابقیت ومسبوقیت ہی اور یہ ظاہر ہی کہ کوئی شے
سابق بدون مسبوق کے نہین ہوسکتی اور کوئی مسبوق بدون سابق کے نہین
ہوسکتا پس ہر جزو حرکت سابق کے مقابلہ مین ایک جزو حرکت مسبوق ہوگا اور
ہر جزو مسبوق کے مقابلہ مین ایک جزو حرکت سابق ہوگا پس واجب ہوگا کہ اجزاء
حرکت سابق اور اجزا حرکت مسبوق تعداد مین مساوی ہون اور جب یہ قرار پایا تو ہم
کہتے ہین کہ اگر اجزاء حرکت نا متناہی ہون تو سابق ومسبوق کی تعداد مساوی نہو گی
کیونکہ وہ جزو حرکت جو سب سے مسبوق اور اسوقت موجود مو خر ہی اگر اوسکے مقابلہ مین
جانب بالا ایک ایسی حرکت سابق نہ ہو جس سے مقدم اور کوئی حرکت نہ ہو جسپر
سلسلہ تمام سابق اجزاء کا ختم ہو تو تعداد اجزاء سابق اور مسبوق مساوی نہوگی دریہ

خلاف مفروض محال ہی اور مستلزم محال محال ہی پس ثابت ہوا کہ سلسلۂ اجزاء حرکات کا انقطاع ایک ایسی جزو حرکت پر واجب ہے جس سے پہلی کوئی جزو حرکت نہو اور یہی حدوث ہی اور اگر جسم ساکن ہی تو وہ بھی حادث ہی کیونکہ ہر سکون کا زوال جائز ہی جیسا کہ بیان ہوگا اور جائز الزوال کا قدیم ہونا محال ہی اسی لیئے عقلاء مین یہ قرار پایا ہی کہ جس شئے کا قدم ثابت ہوا اوسکا عدم محال ثابت ہوا اور دلیل اوسکی یہ ہی کہ اگر وہ قدیم واجب بالذات ہی تو اوسپر عدم کا ممتنع ہونا ظاہر ہی اسلیے کہ واجب بالذات وہی ہی جسکا عدم ہر وقت محال ہو کیونکہ وجود اوسکا مقتضای ذات ہوگا اور مقتضای ذات کا لازم ذات ہونا ضرور ہی اور لازم کا ملزوم سے جُدا ہونا محال ہی۔ اور اگر وہ قدیم واجب بالغیر ہی تو ضرور ہوگا کہ وہ واجب بالذات سے مستند ہو ورنہ تسلسل لازم آویگا اور وہ محال ہی اور جب واجب بالذات سے وہ مستند ہوگا تو یہ بھی ضرور ہے کہ وہ واجب بالذات قادر مختار نہ ہو کیونکہ قدیم جو شئے ہی وہ قادر مختار کے اثر سے موجود نہین ہوسکتی اسلیئے کہ قادر مختار کا ارادہ اور قصد موجود کے ایجاد کی جانب متوجہ نہین ہوسکتا کیونکہ ایجاد موجود تحصیل حاصل ہی اور وہ محال ہی تو اب ضرور ہی کہ واجب الوجود جس سے یہ ممکن قدیم مستند ہی وہ مؤثر موجب ہو اور جب یہہ قدیم فاعل موجب سے مستند ہوگا تو اگر تاثیر اوس فاعل موجب کی کسی شرط پر موقوف نہ ہو بلکہ اوسکی ذات ممکن قدیم کے ایجاد کے لیئے کافی ہو تو اوسکے عدم سے واجب کا عدم لازم آویگا کیونکہ واجب موجب کا اثر اوسکی ذات کا لازم ہوگا

اور لازم کی نفی سے ملزوم کی نفی واجب ہی پس خلاف مفروض محال لازم آویگا
اور اگر تاثیر واجب موجب کی کسی شرط پر موقوف ہوگی تو یہ شرط حادث نہ ہوگی کیونکہ
اگر یہ شرط حادث ہوگی تو جو شئے اس شرط سے مشروط ہی اوسکا حدوث اولی
ہوگا کیونکہ اوسکا وجود شرط پر موقوف ہوگا اور شرط مشروط پر مقدم ہی اور جب
یہ شرط و مشروط دونون حادث ہونگی تو ہم اس حادث کی شرط مین یہانتک
کلام کرینگے کہ تسلسل لازم آویگا اور تسلسل باطل ہی پس ضرور ہوگا کہ واجب
موجب سے بلاشرط اس ممکن قدیم کا وجود ہوا ہو اور جب بلاشرط واجب موجب سے
صدور اس ممکن قدیم کا تسلیم کیا جاویگا تو وہی بات لازم آویگی کہ اگر ممکن قدیم
معدوم ہو تو واجب الوجود جو فاعل موجب ہی وہ بھی معدوم ہو اور واجب کا
عدم محال ہی اور مستلزم محال محال ہی اور دلیل جواز حرکت جسم کی یہ ہی کہ اسمین
شک نہین ہی کہ قادر مختار کو یہ جائز ہی کہ کسی جسم کو داہنی جانب سی بائین جانب
کر دے اور اسکا انکار مکابرہ و تحکم محض ہی۔ اور ثبوت اسکا کہ اجسام کی سکون کا
زوال ممتنع نہین ہی یہ ہی کہ بہتسے بسایط اور مرکبات جو ہمارے مشاہدہ مین ہین
وہ متحرک ہین اور یہ ظاہر ہی کہ جو حکم ایک جسم کی نسبت ہوگا وہی حکم دوسرے
جسم پر بھی صحیح ہوگا اور جب جسم کا حدوث ثابت ہوا تو جسم کے سب اعراض بھی
حادث ہین کیونکہ اعراض کا وجود جسم کے ساتھ ہی۔ بلکہ جسم کا وجود اعراض سی مقدم ہی۔
اس دلیل پر یہ اعتراض کیا گیا ہی کہ سکون وجودی نہین ہی بلکہ عدم الحرکت ہی اور عدمی شئے پر

حکم حدوث و قدم نہین ہوسکتا- جواب اوسکا یہ دیا گیا ہی کہ سکون وجودی شئے ہے اسلیئے کہ سکون محسوس ہوتا ہی اور محسوس شئے عدمی نہین ہوسکتی-

دوسرے طریقہ سے اجسام کے حدوث پر متکلمین کی دلیل اس بیان سے ہی کہ جسم حادث ہی کیونکہ اگر جسم قدیم پایا جاوے تو یہ لازم آویگا کہ اوس کا کون (یعنی اوسکا ایک مکان خاص مین ہونا) قدیم ہو یا یہ لازم آویگا کہ قبل ہر کون کے ایک اور کون بلانہایت ہو اور یہ دونون لازم باطل ہین بیان لزوم یہ ہی کہ یہ ظاہر ہی کہ جسم کا ایک مکان مین ہونا ضرور ہی خواہ وہ کون قدیم فرض ہو یا بعد ایک کون کے دوسرا کون فرض ہو اگر وہ کون قدیم ہی تو قسم اول لازم آویگی ورنہ قسم ثانی لازم آویگی بیان اسکا کہ دونون قسمون کے لازم باطل ہین یہ ہی قسم اول اسلیئے باطل ہی کہ ایسی حالت مین ایسا کون قدیم لازم آویگا جو جائز الزوال ہی اور جائز الزوال کا قدیم ہونا محال ہی جیسا کہ اول دلیل مین بیان ہو چکا ہی اور دوسری قسم یعنی ایک در مکان مین بعد مکان اول ہو برہان تطبیق و تضایف سے باطل ہی برہان تطبیق سے اس طریقہ سی باطل ہی کہ ایک کون خاص سے جملہ اکوان کا ایک سلسلہ بے نہایت فرض ہوگا اور اوسکی ماقبل کون سے دوسرا سلسلہ بے نہایت فرض ہوگا پھر دونون سلسلون کے جزاء کو ایک دوسرے سے ہم مطابق کرینگے باقی وہی تقریر ہی جو برہان تطبیق مین بیان ہوئی اور برہان تضایف سے بھی دوسری قسم اس طور سے باطل ہی کہ کون سابق

اور کون سابق کی تعداد اوس وقت تک مساوی نہ ہوگی جب تک اوس کون کے
مقابلہ مین جو سب سے آخر جانب تحت ہی سب سے اول کوئی کون جانب بالا نہ ہو
باقی وہی تقریر ہی جو پہلی دلیل مین بیان ہوئی ہی اس طریقہ سے حدوث
اجسام کی دلیل سیلیئے عمدہ ہی کہ یہ طریقہ بہت سے مناقشات سے پاک ہی مثلاً
یہ اعتراض کہ سکون وجودی نہین ہی جیساکہ مع جواب کے بیان ہوا ہی یا یہ کہ
سابقیت و مسبوقیت حرکت محض وہم مین ہی خارج مین اوس کا وجود نہین ہی اور
اعتبارات وہمی عدمی امور ہین اور عدمی امور مین تسلسل محال
نہین ہے کیونکہ کون کے وجودی ہونے مین اختلاف نہین ہی اسیطرح کون
کی سابقیت و مسبوقیت بھی خارج مین موجود ہی پس بفرض عقل اوسکی نسبت
ہوسکتا ہی جسکے سبب سے دلائل ابطال تسلسل اوس مین جاری ہوسکتے ہین۔
چوتھی دلیل یہ ہی کہ دلائل توحید سے حدوث عالم ثابت ہی بیان اوسکا یہ ہے کہ
جب دلائل توحید سے یہ بات ثابت ہوئی ہی کہ وحدہٗ لاشریک لہ ایک ذات
واجب الوجود قدیم ہی جس مین کسی قسم کی کثرت محال ہی جیساکہ بیان ہوگا
اور عالم مرکب اجزا سے ہی اور ہر مرکب کثیر ہی پس ثابت ہی کہ مادیین کا یہ دعوی باطل ہی کہ عالم قدیم ہی
پانچوین دلیل یہ ہی کہ جب ممکن وہ ہی جو اپنے وجود مین غیر کا محتاج ہی تو ضرور ہے
کہ وقت ایجاد واثر غیر وہ موجود نہ ہو کیونکہ ایجاد موجود تحصیل حاصل ہی اور
وہ محال ہی پس ثابت ہوا کہ وجود ہر ممکن کا بعد عدم ہی اور یہی حدوث ہی

اور جب یہ ثابت ہوا کہ ہر ممکن حادث ہی تو یہ ثابت ہوا کہ عالم حادث ہی
کیونکہ عالم ممکن ہی اسلیئے کہ عالم مرکب اجزاء سے ہی اور اجزاء عالم کل عالم کے
غیر ہین پس عالم اپنے وجود مین اپنے غیر کا محتاج ہی اور جب کہ کل حوادث
ممکن ہین تو نامتناہی حوادث کا وجود بھی محال ہی کیونکہ امکان جمیع حوادث
کے حدوث کا مقتضی ہی پس اس دلیل سے اوس گروہ کا دعوی بھی باطل ہوتا ہی
جو کہتا ہی کہ مؤثر موجب قدیم کا اثر عالم ہی اور عالم قدیم ہی یا فاعل مختار قدیم کا اثر عالم ہی
اور عالم قدیم ہی اور اوس گروہ کا بھی دعوی باطل ہوتا ہی جو کہتا ہی کہ حوادث نامتناہی کا عالم مین
وجود ہوا ہی انضح ہو کہ یہ دلیل چند مقدمات کے ثبوت پر موقوف ہی۔ اول مقدمہ
ثبوت یہ ہی کہ جسم بلکہ کل عالم مرکب ہی کیونکہ عالم مین یا محض اجسام ہین پس
اونکی ترکیب ظاہر ہی اسلیے کہ ہر جسم لائق تقسیم ہے کیونکہ اشارہ حسی جسم کی
ایک جانب تک دوسری جانب تک غیر ہی اور یہ اس امر کی دلیل ہی کہ جسم اجزا
سے مرکب ہی۔ یا یہ کہا جاوے کہ جسم ہیولی اور صورت سے مرکب ہے جیسا کہ
حکماء کا مذہب ہی۔ یا یہ کہا جاوے کہ جسم اجزاء لایتجزی سے مرکب ہے جیسا
کہ متکلمین کہتے ہین۔ یا غیر اجسام بھی عالم مین داخل ہین جیسا کہ حکماء
کہتے ہین کہ عقول مفارق اور نفوس مجرّدہ اور اجسام سب عالم مین شامل ہین
کیونکہ اشارۂ عقلیہ عقول و نفوس مجرّدہ کی جانب اوس اشارہ کا غیر ہے جو
اجسام کی جانب ہوتا ہی پس وہ بھی اجزاء عالم مین داخل ہونگے اور جب

اشارہ حسّی اور عقلی سے مغائرت ثابت ہے تو عالم کے لئے اجزا ثابت ہیں
اور جب عالم کے لئے اجزا ثابت ہیں تو عالم کی ترکیب ظاہر ہے
دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ ہر مرکب ممکن ہے اسلئے کہ ممکن وہ ہے جو اپنے وجود
میں غیر کا محتاج ہو اور عالم اپنے وجود میں اپنے غیر کا محتاج ہے اور وہ غیر
اُسکے اجزا ہیں اسلئے کہ جز کل کا غیر ہے اور جب موجودات کا انحصار واجب
اور ممکن میں ہے اور واجب الوجود وہ نہیں ہے جو اپنے وجود میں اپنے غیر کا
محتاج ہو تو ثابت یہ ہوا کہ عالم ممکن ہے
تیسرا مقدمہ یہ ہے کہ ہر ممکن اپنے وجود میں محتاج موثر ہے کیونکہ ممکن کے لئے
عدم و وجود مساوی ہے پس اگر ممکن اپنے وجود میں محتاج موثر نہو تو ترجیح
بلا مرجح لازم آتی ہے اور وہ محال ہے ۔
چوتھا مقدمہ یہ ہے کہ ایجاد کا تصور بدون اُسکے نہیں ہو سکتا کہ اُسکا
موجد کوئی اُسکا غیر ہو اور جب کل ممکن محتاج موثر ہیں اور تاثیر ایجاد ہے
تو یہ ثابت ہے کہ ہر ممکن موجد کا محتاج ہے
پانچواں مقدمہ یہ ہے کہ ہر وہ شئے جو موجد کی اپنے وجود میں محتاج ہے اُسکی ایجاد
بعد عدم ہے کیونکہ ایجاد کا تصور ہی بدون اسکے نہیں ہو سکتا کہ اُسکے پہلے
عدم ہو خواہ موثر موجب موجد فرض ہو یا فاعل مختار موجد ہو اسلئے کہ دونوں
حالتوں میں اگر موجد کا اثر بعد عدم نہوگا تو لازم آویگا کہ موثر کا اثر قدیم ہو اور وہ محال ہے

کیونکہ اس سے ایجاد موجود لازم آتی ہے اور وہ تحصیل حاصل ہے اور اسکا محال ہونا
بدیہی ہے علاوہ اسکے فاعل مختار کا قصد و ارادہ بھی ایجاد موجود کی جانب متوجہ
نہیں ہوسکتا اور جب یہ مقدمات ثابت ہوئے تو ہم مختصر عبارتین کہتے ہین کہ کل جسم بلکہ کل
عالم مرکب ہے اور کل وہ شے جو مرکب ہے وہ ممکن ہے اور کل وہ شے جو ممکن ہے وہ موجد کی محتاج
اور کل وہ شی جو موجد کی محتاج ہی وہ ایجاد ہوئی ہے اور کل وہ شی جو ایجاد ہوئی آسکے پہلے عدم آ رہین نتیجہ
ثابت ہے کہ کل عالم حادث ہے خواہ عالم کا انحصار محض جسم میں ہو یا علاوہ جسم کے دوسری قسم
کے موجودات بھی عالم میں شامل ہوں یہ دلیل اسلئے عمدہ ہے کہ اس دلیل سے نہ محض اجسام
بلکہ کل عالم یعنی ما سوی اللہ کا حدوث ثابت ہے خواہ عالم کا حصر محض جسم و جسمانیات
میں ہو جیسا کہ ہم کہتے ہیں یا عالم میں اور اشیا مثل عقول و نفوس وغیرہ
بھی داخل ہوں جیسا کہ حکمائ کہتے ہیں۔

شبہات متعلق حدوث عالم اور انکے جواب

اول شبہہ یہ ہے کہ مادہ قدیم ہے اسلئے کہ اگر مادہ قدیم نہو تو وہ ایک اور
مادہ کا محتاج ہوگا کیونکہ ہر حادث مادہ کے بعد ہے پس تسلسل مادونکا لازم آویگا
اور مادہ صورت جسمیہ سے خالی نہوگا پس جسم کا قدیم ہونا لازم آویگا اس شبہہ کا
یہ جواب دیا گیا ہے کہ ہم یہ نہیں تسلیم کرتے کہ جسم مادہ و صورت سے مرکب ہے بلکہ
جسم ایک شے واحد ہے جیسا کہ حس سے ثابت ہے اور اگر اس بات کو ہم تسلیم بھی

کرین توہم اس بات کو نہین تسلیم کرتے کہ مادہ قدیم ہی کیونکہ مادہ کا قدیم ہونا
اس بات کے ثبوت پر موقوف ہی کہ اوسمین ایسے اختلاف کی استعداد موجود ہی
جو اوسکو حوادث کے موجود کر دینے کے قریب کر دیتی ہی اور یہ فرع اس بات کی ہی
کہ خالق عالم موجب بالذات ہی اور ہم نے اس بات کو یقینی دلیلون سے ثابت
کر دیا ہی کہ صانع عالم قادر مختار ہی اور ہم یہ بھی نہین تسلیم کرتے کہ مادہ صورت سے
خالی نہین ہوتا جیسا کہ اپنے مقام پر ہمنے تمہاری دلیلون کا ضعف ظاہر کر دیا ہی
دوسرا شبہہ یہ ہی کہ زمانہ قدیم ہی کیونکہ اگر زمانہ قدیم نہ ہو تو زمانہ کے وجود کے
پہلے زمانہ کا عدم ہوا اور یہ قبلیت ایسی ہی کہ جسمین سابق اور مسبوق جمع نہ ہون
اور یہ سبق زمانی ہی پس لازم آتا ہی کہ زمانہ اوس وقت موجود ہو جس وقت
وہ معدوم فرض ہوا ہی اور یہ خلاف مفروض ہی اور جب زمانہ قدیم ہو گا تو
حرکت بھی قدیم ہو گی کیونکہ حرکت زمانہ کی مقدار ہی اور جب حرکت قدیم ہو گی
تو جسم بھی قدیم ہو گا کیونکہ وہ محل حرکت ہی۔
جواب اس شبہہ کا یہ دیا گیا ہی کہ ہم یہ نہین تسلیم کرتے کہ زمانہ کے پہلے زمانہ لازم
آتا ہی اور اگر یہ بھی تسلیم کیا جاوے تو تقدم عدم زمانہ اوسکے وجود کے زمانہ سے تقدم
زمانی نہین ہی تاکہ اجتماع نقیضین لازم آوے بلکہ وہ تقدم بالذات ہی جیسا کہ
بعض اجزاء زمانہ کا بعض اجزاء زمانہ پر تقدم ہی۔
تیسرا شبہہ یہ ہی اور یہ شبہہ سب شبہون سے قوی تر ہی بیان اوسکا یہ ہی کہ اگر

تاثیر فاعل کی عالم مین حادث ہو اور کسی وقت سے مخصوص ہو تو یہ تاثیر
کسی شرط پر موقوف ہوگی اور وہ شرط حادث ہوگی کیونکہ اگر کسی شرط پر
موقوف نہوگی تو ترجیح بلا مرجح لازم آویگی اسلیے کہ فاعلیت کا حاصل ہونا اور
اوسکا ایک وقت خاص سے مخصوص ہونا باوجود اسکے کہ نسبت مؤثر کی سب
اوقات سے مساوی ہے ترجیح بلا مرجح ہے اور وہ محال ہے اور جب یہ تاثیر مؤثر کی
کسی شرط پر موقوف ہوگی تو ہم اوسکی شرط مین یہان تک کلام کرینگے کہ
تسلسل لازم آویگا اور وہ بھی محال ہے۔ اس شبہہ کا جواب نقض اور
حل دونون طرح سے دیا گیا ہے نقض سے جواب یہ ہے کہ اس شبہہ کا نقض حادث
یومی سے ہوتا ہے اسلیے کہ حادث یومی کے وجود مین کوئی شبہہ نہین ہے اور وہمین
اسی تقریر سے شبہہ ہوسکتا ہے اور وہ باطل ہے کیونکہ شبہہ بدیہی مین
نہین ہوسکتا اور تقریر اوسکی یہ ہوگی کہ فاعلیت فاعل قدیم کی اگر حادث
یومی مین کسی شرط پر موقوف نہ ہو تو ترجیح بلا مرجح لازم آویگی اور اگر کسی
شرط پر موقوف ہو تو شروط کے حدوث سے تسلسل لازم آویگا۔ اور حلّی
جواب اوسکا یہ ہے کہ یہ تو جب ہو کہ صانع عالم مؤثر موجب ہوا ور ہم یہ ثابت
کرتے ہین کہ صانع عالم فاعل مختار ہے اور فاعل مختار کے لیے کسی مرجح کی
احتیاج نہین ہے جس طرح کسی پیاسے کے سامنے جب دو پانی ہون جو سب
حیثیتون سے پیاسے کے لیے مساوی ہون تو پیاسا اون دو پانیون سے ایک

پانی کا پینا بلا مرجح کے اختیار کریگا۔
واضح ہو کہ محققین کے نزدیک ترجیح بلا مرجح جائز نہین ہی اس وجہ سے یہ
جواب ولی ہی کہ علم بمصلحت مرجح ہی یعنے ایک وقت مین عالم کے وجود کا بمقابلہ
دوسرے وقت کے قرین مصلحت ہونا مرجح ہی مین کہتا ہون کہ زمانہ کوئی شئی خارج
مین موجود نہین ہی صرف وہم مین موجودات عالم کے تقدم و تاخر سے زمانہ کا وجود
ذہن مین ہوتا ہی تو شروع زمانہ کا عالم کے شروع سے ہوگا پس ترجیح بلا مرجح
لازم نہ آویگی کیونکہ قبل وجود عالم زمانہ نہین ہی۔
چوتھا شبہہ یہ ہی کہ امکان عالم اور صحت تاثیر باریتعالی عالم کے وجود مین
دونون ازلی ہین اسیلئے کہ اگر یہ ازلی نہ ہون تو لازم آتا ہی کہ امر ممتنع ممکن
ہو جاوے اس حالت مین اگر وجود عالم کا ازلی نہ ہو تو یہ امر لازم آتا ہے کہ
باری تعالی نامتناہی زمانہ تک جود کو ترک کرے اور معطل رہے۔
جواب اسکا یہ ہی کہ مضمون ترک جود و تعطل ایک قیاس ظنی ہی اور قیاس ظنی عقائد
یقینی مین سودمند نہین ہی اور اگر یہ تسلیم بھی کیا جاوے کہ ترک جود خدا سے
ممتنع ہی اور اوسکا تعطل بے نہایت زمانہ تک ناروا ہی تو اول مقدمہ دلیل
مسلم نہین ہی کیونکہ ازلیت امکان سے امکان ازلیت لازم نہین آتا جس طرح
حادث بشرط حدوث ازل سے ممکن ہی مگر وجود اوسکا ازل من محال ہی۔
مین کہتا ہون کہ شاید کوئی مصلحت عالم کے وجود کی تاخیر مین ہو جس کا فائدہ

زیادہ ہو مثلاً تاخیر مین یہ فائدہ ہو کہ خدا کی نسبت ایجاب کا شبہہ لوگون کو نہ ہو
اور اس امر کو ہم نہین تسلیم کرتے کہ اس حالت مین تاخیر کمال جود کے خلاف ہے یا اس
حالت مین تعطل خدا کا عقلاً قبیح اور اس جہت سے ناروا ہو بلکہ بوجہہ مصلحت یہ فعل
موافق حکمت ہوگا۔ واضح ہو کہ یہانتک اون دلائل حدوث عالم اور شبہات
منکرین حدوث عالم اور اونکے جوابون کا بیان تھا جو کتب کلامیہ سابق مین
موجود ہین اور وہ ہمارے مطلوب کے ثبوت کے لیے کافی ہین مگر منکرین خدا اس قدر ثبوت پر
راضی نہین ہین اسلیے ہم اونکے اون شبہونکا ذکر کرتے ہین جو اسوقت تک ہماری
نظر سے گذرے ہین اور اونکے جوابون سے اونکے شبہون کی وقعت ظاہر کرتی ہین
اور قبل اونکے شبہون کے جواب کے اونکے شبہہ اور اونکی اصل و بنیاد کا ذکر تفصیل کے
ساتھ اس مقام پر کرتے ہین بیان اوسکا یہ ہے کہ مادیین کہتے ہین کہ موجودات جسم و جسمانیات
مین منحصر ہین اس گروہ کی ابتدا ذیمقراطیس کے اس خیال سے ہوتی ہے کہ چھوٹے چھوٹے اجسام
مادہ موجودات عالم ہین اور وہ اجسام مقدار جسامت مین اسقدر چھوٹے ہین
کہ دیکھنے کے قابل نہین ہین اور ایسے سخت ہین کہ اون مین کوئی جسم قابل
تقسیم خارجی نہین ہے مگر تقسیم ذہنی کے قابل ہین یہ ذرے فضاے نامتناہی
مین بکھرے ہوئے ہین وہ ذات مین متفق الحقیقت ہین صفات[1] مین مختلف ہین

[1] جب وہ صفات مین مختلف ہین تو اونکی افعال اور آثار مین بھی مخالفت ہوگی ایسی حالت مین عالم کا
یہ انتظام کیونکر ممکن ہے جو مشاہدہ مین ہے ۱۲ منہ

اون مین قوت حرکت طبعی ہی اونکے اجسام اوراونکی قوت حرکت قدیم[1] ہے
اسوجہ سے کہ یہ خیال سب سے پہلے دیمقراطیس کو پیدا ہوا اور وہ موجد اس
مذہب کا ہی یہ اجسام ذرات دیمقراطیسی سے موسوم ہوتے ہین اس گروہ مین کیفیت
تکونات عالم مین اختلاف عظیم ہی بعض اسکے قائل ہین کہ ذرات دیمقراطیسی کی
حرکت طبعی سے اتفاقاً عالم کی یہ صورت پیدا ہوگئی ہی جو موجود ہے۔
اور بعض کہتے ہین کہ سماوات اور کرۂ زمین قدیم ہین اور ہمیشہ رہین گے۔
اور انواع نباتات وحیوانات کی کوئی ابتدا نہین ہی اور ہر دانۂ نبات
مین بے نہایت دانہ ہین اور ہر نطفۂ حیوان مین بے نہایت حیوانات ہین
اور بعض کا قول یہ ہی کہ سلسلۂ انواع نباتات وحیوانات قدیم ہے مگر
اصلین اون کی قدیم نہین ہین بلکہ اصلین مثل قالب کے ہوتی ہین جن سے مثل
اون اصلون کی شکلین بن جاتی ہین۔ بعض کا یہ قول ہی کہ گمان یہ ہی کہ مدت
دراز سے صورتین بدلتے بدلتے اتفاقاً عالم کی یہ صورت پیدا
ہوگئی ہی جو اب موجود ہی اور بعض اسکے قائل ہوئے ہین کہ آفتاب مین جب
شدت حرارت ہوگئی تو ایک جلتا ہوا ٹکڑا آفتاب سے جدا ہوگیا اور وہ
زمین ہی جسپر ہم انسان آباد ہین اور اوسوقت جب زمین آفتاب سی جدا

[1] ہر ذرہ مرکب ہی اور ہر مرکب اپنے وجود مین اپنے غیر کا محتاج ہی اور ہر شئی جو غیر کی محتاج ہی وہ ممکن ہے، اور ہر ممکن حادث ہی جیسا کہ بیان ہو چکا ہی پس کیونکر ذرہ قدیم ہو سکتے ہین ۱۲ منہ

ہوئی جمادات اور نباتات وحیوانات کی اصلین پیدا ہوگئین اور بعض اسکے
قائل ہوئے ہین کہ ذرات ذیمقراطیسی مین ادراک وشعور ہی کیونکہ ایسے مستحکم
انتظام کا عالم مین قائم ہونا جس سے نباتات وحیوانات کی اصلین قائم ہین
بدون ادراک وشعور کے ممکن نہین ہی۔ اور بعض متاخرین جنمین مثل
ڈارون صاحب وغیرہ شامل ہین جو صاحبان تحقیق سمجھے جاتے ہین کہتے ہین
کہ اصل عالم وہی ذرہ ذیمقراطیسی ہین مگر اونمین تدریجی ترقی کی قوت ہی
اسباب خارجی کے شامل ہونے سے عالم کی یہ صورت پیدا ہوگئی ہی
جو موجود ہی اور اسی طرح ترقی ہوتی جاویگی اور ممکن ہی کہ اس ترقی تدریجی سے مچھر
ہاتھی ہو جائے یہی ترقی تدریجی کے قانون ہی انسانیت کے درجہ پر بندر پہونچ گیا ہی
یعنی حیوانات کے صنف مین ترقی تدریجی کی قوت اور امور خارجی کے سبب سے
بندر پیدا ہوگئے اور بندر سے مدت دراز کے بعد انسان پیدا ہوگیا
اور اسباب خارجی کو بھی قوانین قدرت سے تعبیر کرتے ہین اور کہتے ہین
کہ اکثر کیفیات تکون موجودات عالم ہمکو تحقیق جدید سے معلوم ہوئی ہین
اور ہماری اکثر تحقیقات کی بنا تجربہ اور مشاہدہ ہی اور جس طرح قانون علت
ومعلول سے ثبوت یقینی ہوتا ہی اوسی طرح اون قوانین سے بھی ثبوت ہوتا ہی
جن سے ہم استدلال کرتے ہین اگرچہ ذرات صاحب ادراک وشعور نہین ہین کیونکہ اونکی
حرکت قصد وارادہ سے نہین پائی جاتی مگر قوانین قدرت کے سبب سے عالم کا

اس صورت وشکل سے موجود ہونا ضروری تھا[1] جس صورت سے اب عالم موجود ہی
اُون قوانین قدرت مین سے ایک قانون قدرت تدریجی ہی اور اون قوانین
قدرت مین سے ایک قانون جذب وکشش ہی ان اصول وقواعد کے بیان
کرنے کے بعد کہتے ہین کہ قبل وجود زمین وآسمان اور ستارون اور جمادات و
نباتات وحیوانات کے اون چھوٹے چھوٹے ذرون کی حرکت در قانون جذب و
کشش سے ذرونکے یکجا ہو جانے سے کرۂ آفتاب بنگیا اور اپنے محور پر گردش
کرنے لگا پھر دوسرے قانون[2] قدرت سے وہ ایسا مشتعل ہوگیا کہ اوس سے ٹکڑے جُدا
ہوکر سب طرف گرنے لگے اور اوس سے کرہ بننے لگے اور اپنے محورون پر گردش کرنے لگے
وہ کرہ ستارے ہین منجملہ اونکے ایک کرہ زمین بھی ہی جسپر ہم انسان رہتے ہین
زمین اپنے محور پر معلوم نہین کس مدت دراز تک گردش کرتی رہی یہانتک کہ اوسکا
پوست ظاہری سرد ہونے لگا اور زمین کے طبقات مختلف بننے کا سبب یہ ہی
کہ پہلے پوست ظاہری سرد ہونے لگا پھر وہ طبقہ باطنی جو اوس سے قریب ہی
اوس سے کم سرد ہوا اور جو اوس سے قریب ہی وہ اوس سے کم سرد ہوا علم
طبقات الارض سے جہانتک دریافت ہونا ممکن تھا یہ بات پائی گئی ہے کہ
جمادات ونباتات وحیوانات پہلے نہ تھے بعد زمانۂ دراز کے پیدا ہوئے

[1] عالم کے اس صورت سے پیدا ہو جانے کو اتفاقاً بھی کہتے ہین اور قوانین قدرت سے ضروری بھی کہتے ہین اور یہ تناقض ہی ۱۲ منہ
[2] غالباً مراد اس قانون قدرت سے رگڑ ہے جس سے حرارت پیدا ہو جاتی ہے ۱۲ منہ

کیونکہ آخری طبقہ ارض مین کوئی آثار اونکے پائے نہین جاتے ہین اور کیمیا وی علوم سے
ہمکو مشاہدہ سے معلوم ہوگیا ہی کہ ذرّون کی قوت حرکت اور قانون کشش سے
اجتماع ذرّون کا ہوکر عناصر کا وجود ہوا جسکے تعداد ساٹھ سے زائد اب تک
معلوم ہوئی ہی اور قانون قدرت سے خاص طور سے عناصر کے جمع ہونے اور
ملنے سے معدنیات وحیوانات پیدا ہوتے ہین معدنیات وحیوانات کا مادّہ جس سے
اونکا وجود قریب بہ فعل ہو جاتا ہی وہ ایک ایسی شئے ہی جو نہ بالکل منجمد ہی اور
نہ بالکل رقیق ہی اوس مادہ کا نام پلاٹسما ہی اور کہتے ہین کہ اوس مادہ مین
منقسم ہوجانے اور غذا حاصل کرنے اور اوس سے دوسری چیز بننے کی قوت ہی
جس سے توالد وتناسل ہوتا ہی نباتات ومعدنیات کی شکلین اور حیوانات کے
اعضاء کی صورتین اوسی مادہ کی استعداد وانقسام کی وجہ سے ہین پھر کہتے ہین
کہ انواع نباتات وحیوانات کی ابتدائی حالت سے ترقی کرنے اور توالد وتناسل
کے ذریعہ سے بڑھنے کے اسباب چار توانین قدرت ہین - اوّل اون مین سے
قانون تباین افراد ہی یعنے فرع اپنی اصل کی تمام مشابہ نہین ہوتی ہی منجملہ اون
تباینات کے نر ہونا اور مادہ ہونا ہی کیونکہ نر اور مادہ کا مادّہ یعنی اصل ایک ہی

لہ جب ازل ایک متناہی شئی ہی تو جس زمانہ کا مادہ معین فرض کرتے ہین کہ جمادات ونباتات وحیوانات
پیدا ہوگئے ہین یہ پوچھ سکتا ہون کہ اوس سے پہلے کیون نہ پیدا ہوگئے زمانہ سابق مین نہ پیدا ہونا بعد اسکو
دوسرے زمانہ مین پیدا ہونا ترجیح بلا مرجح ہی نا متناہی زمانہ تک حرکت طبعی بعنوان ترقی تدریجی محال ہی
جیسا کہ متن مین بیان ہوگا ۱۲ منہ

مگر نر اور مادہ کی حالتون مین تفاوت و اختلاف کا سبب یہی ہی کہ فرع اپنی اصل سے
تمام مشابہ نہین ہوتی۔ دوسرا قانون انتقال صول الی الفروع مع الامتیازہی
جسکی وجہ سے کوئی قوی کوئی ضعیف ہوتا ہی تیسرا قانون تنازع بقا رہے جس کے
سبب سے قوی باقی رہتے ہین اور ضعیف معدوم ہو جاتے ہین کیونکہ ضعیف کا مادۂ
وجود کمزور اور قوی کا مادہ وجود طاقت ور ہوتا ہی جسمین استعداد قبول
قانون فنا ہی وہ فنا ہو جاتا ہی اور جسمین قانون بقا کے قبول کرنے کی قوت ہے
وہ باقی رہتا ہی۔ چوتھا قانون انتخاب فطرت ہی جس سے مراد یہ ہی کہ فطرت
اوس شئے کی حفاظت کرتی ہی جو کامل ہی حاصل یہ کہ ذرات کی حرکت اضطراری
اور اون قوانین کے سبب سے جنکا ذکر ابھی ہوا ہی تغیر و تبدل انواع عالم مین
ہوتا ہی اور انھین کی وجہ سے انواع بگڑتے ہین اور بنتے ہین پس ذرون کی
حرکت اور انھین قوانین سے زمین کے بننے کے بعد نباتات پیدا ہونے لگے
پھر کسی زمانہ مین نباتات نے انھین کے سبب سے کرورون برس مین خلقت
حیوانی اختیار کی اور خلقت حیوانی سے ترقی ہوتے ہوتے بندر پیدا ہوا
جسکی شکل و صورت و ادراک انسان کے قریب ہی اور مدت دراز کے بعد
بندرون مین سے انسان پیدا ہو گیا اور توالد و تناسل سے نوع انسان
موجود ہوئی روح و عقل وغیرہ سب مادہ کے آثار ہین جو ایک خاص طور سے
مادہ کے واقع ہونے سے پیدا ہوتے ہین انسان اور باقی حیوانات

بی زبان مین عقل و ادراک وغیرہ کے فرق و تفاوت کا سبب یہ ہے کہ انسان
بہ نسبت اور حیوانات کے مرتبۂ ترقی پر پہونچ گیا ہی اور اوسکی دلیل یہ ہی کہ
بعض بندر ایسے پائے جاتے ہین جنکی صورت ظاہری بالکل انسان کی طرح ہی
پس قرین قیاس یہ امر ہی کہ مادہ کی خاصیت اور قانون ترقی تدریجی اور دیگر
قوانین قدرت کے سبب سے بندر سے انسان بنگیا اور کہتے ہین کہ نوعین مستقل
طور پر مخلوق نہین ہوئین اس قول کی وجہ وہ یہ کہتے ہین کہ بعض حیوانات مین
بعض اعضاء کے نشانات پائے جاتے ہین اگرچہ کُل حیوانات مین وہ
نشان نہین ہین اس سے معلوم ہوتا ہی کہ یہ اعضاء اون اعضاء کی آثار ہین
جو پہلی نوعون مین تھے اور جب وہ نوع طول زمانہ سے بدلتے بدلتے اس حد تک
پہونچی کہ وہ اون اعضاء سے مستغنی ہوگئی جسکی ضرورت پہلی نوع کو تھی تو وہ اعضاء
رفتہ رفتہ نہ رہے مگر اون کے نشانات باقی رہگئے ہین اور اون تغیرات کے سبب سے
جو اون پر آناً فاناً و زماناً فزماناً طاری ہوتے رہتے ہین اون مین اس بات کی
استعداد پیدا ہوگئی ہی کہ دوسری نوع سے یہ نوع منقلب ہوجاوے انتہیٰ۔
واضح ہو کہ اس سارے بیان مین کوئی دلیل مادہ کے قدم اور اوسکے استحالۂ عدم
کی نہین ہی نہ ہمنے اونکی کسی کتاب مین کوئی دلیل مادہ کی قدامت پر دیکھی ہی
اور اگر کوئی دلیل مادہ کے قدم پر ہوتی تو ہر مقام مین سب سے پہلے اوسکا ذکر
ہوتا برخلاف اوسکے حدوث عالم اور اجسام پر دلائل یقینی اور براہین قطعی

قائم ہین جیسا کہ بیان ہوچکا ہی اور آگے انشاءاللہ بیان ہوگا اس حالت ہین
مادیین کے اس خیال مستلزم محال کی کیا وقعت عقل کے نزدیک ہوسکتی ہی
کہ ممکن ہی کہ ذرات ذیمقراطیسی قدیم ہون اور عالم اپنے وجود ہین خدا کا محتاج نہو
اسی طرح اس بحث مسئلہ قدم مادہ ہین مادیین کے تمام خیالات کی بنا ئین
محض قیاسات ظنی بلکہ مقدمات وہمی پر قائم ہین - اور یہ بیان مادیین کا کہ تجربہ
اور مشاہدہ پر ہماری تحقیقات کی بنا ہی اگر متعلق قدم مادہ اور عدم احتیاج
بجانب خدا ہی تو اوسکے غلط ہونے ہین کوئی شک نہین ہی اسلیئے کہ کبھی قابل
یقین بلکہ تجربہ ظنی کی بناء پر بھی کوئی دلیل قدم مادہ پر اونھون نے
نہ بیان کی ہی نہ کبھی بیان کرسکین گے یہی حال مادیین کے اس دعوی عالی کا ہے
کہ جس طرح علت ومعلول کے قانون سے کسی شئے کا ثبوت ضروری ہے
اوسی طرح اون قوانین سے بھی ثبوت ضروری ہی جنکی بناء پر ہم استدلال
کرتے ہین اسلیئے کہ کسی قانون سے مادیین نے کسی مقام پر مادہ عالم کے قدم کو
دلیل یقینی سے اوس طرح ثابت نہین کیا ہی جس طرح ہمنے قانون علت ومعلول سے
خدا کو اور دلیل امکان سے عالم کے حدوث کو اور اوسکے امکان سے اوس کی
خدا کی طرف احتیاج کو ثابت کیا ہی - پھر ہم کہتے ہین کہ ترتیب تکونات عالم کی
نسبت بھی اونکا یہ دعوی صحیح نہین ہی بلکہ اوسکی بھی اکثر بنا ئین بمقابلہ ہم
اہل مذاہب وادیان کے ضعیف وکمزور ہین جنکا مذہب یہ ہی کہ خدا اسے قادر

توانا عالم وحکیم کے بغیر عالم کی ترتیب ایسی عجیب نہین ہوسکتی ہی جس کو دیکھ کر
ہر عاقل کو حیرت اور ہر صاحب بصیرت کو دہشت ہوتی ہی جیسا کہ ہم ظاہر کئے دیتے ہین
مثلاً اون مادیین کا یہ دعوی جو اپنے کو صاحب تحقیق کہتے ہین کہ انسان کی اصل
بندر ہی اس بنا پر کون عاقل قبول کرسکتا ہی کہ انسان اور بندر مین
فی الجملہ مشابہت صورت ظاہری ہی یا بعض بندر مشابہ انسان کہین پائے جاتے ہین
خصوصاً اس حالت مین کہ مادیین کا یہ دعوی اس دلیل سے باطل ہی کہ علماء علم
تشریح کا اس امر پر اتفاق ہی کہ بندر اور انسان کی ساخت مین مباینت کلی ہی۔
اور اتفاق علماء تشریح مادیین کے دعوی کے بطلان کے لیئے کافی حجت ہے
جس طرح اجماع واتفاق مورخین کسی واقعہ کے ثبوت کی حجت ہی پس کون عاقل
مادیین کے اس دعوے کو نظر اعتبار سے دیکھے گا کہ انسان کی اصل بندر ہے
اور ایک نامتناہی زمانہ کے بعد بعض قوانین کے سبب سے جنکی تمامہ مطابقت بھی
ثابت نہین ہوئی ہی بلکہ اوسکے خلاف دلیلین موجود ہین کہ بدون تصرف کسی
صاحب قدرت واختیار کے اتفاقاً بندر نے تمام اوصاف انسانی بلحاظ صورت
وسیرت حاصل کرلیے ہین پھر یہہ بھی اونھین کا قول ہی کہ قوانین قدرت سے
اس عالم کا وجود اس ہیئت وشکل واس صورت وسیرت سے جو موجود ہی لازمی ہے
اور یہہ بھی اونھین کا بیان ہی کہ اتفاقاً عالم کی یہ صورت وسیرت جو موجود ہی
حاصل ہوگئی اس سے بڑھکر اور کیا تناقض ہوسکتا ہی پھر نہین معلوم مادیین

اسکا کیا جواب دینگے کہ جب ہمیشہ سے مادہ میں استعداد قبول صورت وسیرت
انسانی موجود تھی تو کیونکر نا متناہی زمانہ تک وہ استعداد معطل رہی
اس برہان کا مادیین کچھ جواب نہین دے سکتے اور یہی انجام کار
ثابت ہوگا کہ سوا اللہ تعالیٰ کے اگر کسی اور کی خدائی کا دعویٰ
کیا جاوے تو وہ باطل ہے۔ اور یہ دعویٰ مادیین کا کہ تجربہ اور مشاہدہ
سے ہمارے دعوے ثابت ہین کیونکر لائق اعتبار ہے جب کہ ہم نے
نہ کسی کتاب مین دیکھا نہ کسی شخص سے سُنا ہی کہ کوئی نوع منقلب ہوگئی ہی مثلاً
گھوڑے سے ہاتھی یا اونٹ ہوگیا یا اونٹ سے ہاتھی پیدا ہوگیا یا قانون
ترقی تدریجی سے جَو گیہون ہوگیا یا ماش چنا ہوگیا اسی طرح بعض مادیین کا
یہ بیان مذہب خلق کے مقابلہ مین کیا لایق وقعت و اعتبار ہی کہ بعض حیوانات مین ایسے بعض
اعضاء کے نشانات پائے جاتے ہین جن سے کوئی فائدہ نہین ہے اس سے معلوم
ہوتا ہی کہ پہلی نوعون کے کچھ آثار باقی رہ گئے اس حالت مین اگر اون لوگونکا
مذہب صحیح ہوتا جو کہتے ہین کہ صانع عالم نے انواع کو مستقل طور سے بنایا ہی اور
بیفائدہ اور لغو شئے کو حکیم صانع عالم نہین بناتا تو یہ بیفائدہ اعضاء کی نشانات
بعض حیوانات مین نہ ہوتے انتہیٰ اسلیے کہ ہم یہ نہین تسلیم کرتے کہ وہ اعضاء کے
نشانات جنکو بعض حیوانات مین تم بیفائدہ سمجھتے ہو وہ فی الحقیقت بھی بیفائدہ ہین
کیونکہ اس بات کا کوئی شخص دعویٰ نہین کرسکتا ہی کہ تمام موجودات کی حقیقت واقعی

انسان کو معلوم ہی پس ممکن ہی کہ اون نشانات مین فائدہ ہو اور اب تک نہ
معلوم ہوا ہو کیونکہ یہ ظاہر ہی کہ بہت سے اشیاء ایسے ہین جنکا فائدہ مدت دراز
تک نہین معلوم ہوا پھر مدت دراز کے بعد معلوم ہوا اُسی طرح ممکن ہی کہ آیندہ اونکا
فائدہ معلوم ہو یا کبھی نہ معلوم ہو خلاصہ یہ ہی کہ فائدہ کے نہ معلوم ہونے سے فائدہ کا نہونا لازم
نہین آتا اور اِس بات کا ثبوت کہ عقل انسانی تمام اشیاء موجودہ کی حقیقت
واقعی کو نہین دریافت کرسکتی اس سے بڑھکر کیا ہو سکتا ہی کہ تمام دانشمند
اور خود مادیین کہتے ہین کہ ہمارے علم کو حقائق موجودات عالم سے وہ نسبت بھی
نہین ہی جو قطرہ کو سمندر سے ہی بلکہ ہم کہتے ہین کہ بعض انواع مین نشانات کا
پایا جانا اور کلُ انواع مین ویسے نشانات کا نہ پایا جانا اہل مذہب خلق
یعنی خدا پرستون کے مفید اور مادیین کے دعوے کا مبطل ہی کیونکہ مادیین
اس بات کے قائل ہین کہ سب نوعین رفتہ رفتہ بدلتی ہین پس ضرور تھا کہ سب
نوعون مین کچھ ایسے نشانات پائے جاتے جو بیفائدہ سمجھے جاتے اور سمجھا جاتا
کہ یہ نشانات اسکی دلیل ہین کہ یہ نوع دوسری نوع سے منقلب ہوئی حاصل ہماری
اس استدلال کا یہ ہی کہ جب ایک نوع دوسری نوع کی مثل ہی اور عقل کا حکم
اون اشیاء مین جو باہم مثل ہون ایک ہی ہوتا ہی مثلاً یہ حکم کہ ہر جسم قابل حرکت ہی
سب اجسام کی نسبت مساوی ہی اور قاعدہ ترقی تدریجی اور قوانین قدرت کا
حکم بھی سب انواع کی نسبت برابر ہی جسکو مادیین تبدل انواع کی علت

قرار دیتے ہین تو یہ کیونکر ممکن ہی کہ بعض انواع مین تو بعض ایسے اعضا ہون جو مستعد انقلاب ہون اور بعض انواع مین ایسے اعضا نہ ہون حالانکہ قانون تدریجی ترقی کا اور سب قوانین فطرت کا حکم سب انواع مین یکسان جاری اور ساری ہی یہ ترجیح بلا مرجح کس قانون سے جائز ہو گی پھر مین کہتا ہون کہ یہ دعوی صریحًا غلط ہی کہ ایک نوع مین ایسی استعداد رفتہ رفتہ پیدا ہو جاتی ہے کہ اوس سے ایک اور قسم کی نوع بنجاتی ہے اسلیئے کہ بدون اس اصل کے ماننے کے کہ قوت نامیہ انواع مین موجود ہی یہ دعوی چل نہین سکتا کہ انواع مین رفتہ رفتہ ترقی ہوتی ہے اور جب قوت نامیہ سے ترقی تسلیم کی جاویگی تو یہ دعوی باطل ہو گا کہ ایک نوع سے دوسری نوع منقلب ہو جاتی ہے اسلیئے کہ بالاتفاق حکمار نے قوت نامیہ سے ترقی اور بالیدگی کی یہی صورت بیانکی ہی جس کی صحت مین کوئی کلام نہین ہی کہ نمو وہ ہی کہ کسی شئے کے اجزاء اصلی اپنے منافذ طبعی کے ذریعہ سے غیر اصلی اجزاء کو جذب کرین اور جب وہ غیر اصلی اجزاء جسم مین داخل ہون تو وہ اجزاء اصلی کی طبیعت کے اثر سے متاثر ہوکر اجزاء اصلی کے مشابہ ہو جاوین تاکہ اون مین اسکی قابلیت آجاوے کہ وہ جسم کی طبیعت کے موافق عمل کرین اور جسم کے اجزاء اصلی کی طبیعت اون اجزاء کو اپنی نوع کی طبیعت کی قوت کے سبب سے اپنے نوع کی مناسبت سے اجزاء غیر اصلی کو اون اطراف کی جانب دفع کرے جو جسم کی ترقی کے لیئے ضروری ہین مثلاً ایک تخم زمین مین بویا جاتا ہی تو اوس

تخم مین جو اجزاء ہین وہ اصلی ہین پس تخم کے اجزاء اصلی زمین سے اجزاء
غیر اصلی کو جذب کر کے اپنے منافذ مین لاتے ہین اور جب اجزاء اصلی غیر اصلی
اجزاء زمین کو اپنے طبعی اثر سے اپنے اصلی اجزار کے مشابہ کر لیتے ہین تو
اون مین سے بعض اجزار کو وہ اوپر کی جانب اپنی طبیعت سے پھیلتے ہین تا کہ
اوس تخم کا قد بلند ہوا ور بعض اجزاء کو اپنی طبیعت سے جانب عرض پھینکتے ہین
تا کہ جسم جانب عرض بڑھ جاوے اور بعض اجزار کو جانب عمق پھینکتے ہین
تا کہ جسم موٹا ہو اسی طرح ایک چھوٹا سا تخم ایک بہت بڑا درخت ہو جاتا ہی
اور جب نمو کی یہ حالت ہی جو بیان ہوئی اور یہ فعل اوسکا طبعی ہی تو یہ کیونکر
ممکن ہی کہ وہ اجزار اصلی اپنے طبعی افعال سے مخالفت کر کے ایک دوسری
نوع بنانے کی جانب حرکت کرین کیونکہ طبعی افعال سے مخالفت محال ہے
مثلاً یہ ممکن نہین ہی کہ جو تخم مثلاً گیہون زمین مین نشو و نما کر رہا ہی وہ اپنے
فعل طبعی سے کسی وقت مین مخالفت کرے یعنی اپنے اجزار کو مشابہ نہ بناوے بلکہ مخالف
اپنی طبیعت کے اپنے غیر مشابہ اجزا بناوے جس سے مثلاً گیہون سے ایک چڑیا کی
صورت اور قابل حس و حرکت شے بن جاوے پس خلاف برہان یہ دعویٰ
مادیین کا کیونکر صاحب فطرت سلیم کے نزدیک صحیح ہوگا کہ مادہ کی ترقی تدریجی
اور قانون انتخاب فطرت یا اور کسی قانون قدرت سی بدون شمول کسی صاحب ارادت کے
ایک نوع [illegible] دوسری نوع سے منقلب ہو جاتی ہی اور مادیین کا یہ دعویٰ باطل ہی

کہ مادہ جو ایک شئے بے شعور وارادہ مثل کنکر پتھر کے ہی اوسکی طبعی حرکت ہی تغیرات
وحوادث عالم کا وجود وظہور ہوتا ہے کیونکہ یہ بات ظاہر ہے کہ طبعی
افعال سی انحراف ایسی شئے کا محال ہی جو بے شعور وارادہ ہو مثلاً پتھر سے یہ
محال ہی کہ اپنی طبیعت کے برخلاف اوپر کی جانب چلا جاوے پس اگر ذرات کی
حرکت اقتضاء طبیعت تسلیم کی جاوے تو سکون وقرار مادہ کے لیئے محال ہوگا
کیونکہ ایسی حالت مین سکون مخالف مقتضائے طبیعت ہوگا اور جب سکون
محال ہی تو لازم آتا ہی کہ عالم کی تمام صورتین آناً فاناً بدلتی رہین اور کوئی شئے
ایک حالت وصورت پر ایک مدت دراز تک نہ رہے حالانکہ ہم دیکھتے ہین
کہ عالم کی بہت سی چیزین مدت دراز سے قائم ہین مثلاً آفتاب کو دیکھیے
کہ کس مدت دراز سے اوسکی صورت وہیئت قائم ہی پھر کس انتظام سے
اوسکی رفتار ایک ہی طریقہ سے ہو رہی ہی اس مقام پر ہمارا یہ سوال مادیین سے بیجا نہین ہی کہ
اسکی وجہ کیا ہی کہ بہت سی صورتین مدت دراز سے قائم ہین اور کیا وجہ ہے
آناً فاناً حرکت دائمی سے عالم کی مختلف صورتین بدلتی نہین رہتین کیون
جلد جلد نظام شمسی مین تغیر نہین ہوتا رہتا ہی ہمارے اس سوال کے جواب مین وہ یہ
نہین کہہ سکتے کہ مادہ نے اپنی طبیعت کے اقتضاء سے مخالفت کی ہی کیونکہ یہ تو بیجا
زبردستی اور تحکم ہی اور یہ بھی جواب نہین دے سکتے کہ مادہ کی چال جھوٹی سے بھی
زیادہ بطی ہی کیونکہ ہم کہین گے کہ مادہ کی حرکت کیسی ہی بطی فرض ہو مگر یہ

ممکن نہین ہی کہ اِس زمانۂ دراز سے یعنی جب سے تاریخین لکھی گئی ہین آب
عالم کی صورت مین ذرا سا بھی فرق نہ آوے گرمیون مین آفتاب جنوب ہی
کی جانب اور جاڑون مین شمال ہی کی جانب مائل رہے پھر جب ہم دیکھتے ہین کہ
بعض نباتات مین جلد کیڑے پڑ جاتے ہین تو ہم کیونکر ڈارون صاحب کی ترقی
تدریجی کی آہستگی کے خیال کو صحیح مان سکتے ہین کیونکہ جب مادہ کی حرکت اور قوانین
قدرت کی کارسازی کی آہستگی ایک لازمی امر ہی تو یہ کیونکر ممکن ہی کہ بعض
انواع جلد منقلب ہو جاوین اور بعض کرورون برس مین منقلب ہون یعنے
یہ کیونکر ممکن ہی کہ بندر سے انسان کرورون برس مین بنے اور بعض نباتات
مین چند دنون مین کیڑے بن جاوین۔ آور مادیین کا یہ قول باطل ہی کہ مادہ یعنی
ذرات دیمقراطیسی ذات مین ایک دوسرے سے باہم مثل ہین اور صفات
مین باہم مخالف ہین اور اون کا فعل اون کی حرکت طبعی کے ذریعہ سے
ہوتا ہی ذرّون کے اجتماع سے پہلے مادہ سدیمی[1] پیدا ہوا جس سے کرہ
بن گئے اور قانون جذب وکشش سے وہ کرہ اپنے محور پر گردش کرنے لگے
جس سے یہ نظام عالم قائم ہوا ہی جو مشاہدہ مین ہے انتھی۔ اس خیال
تمام وہم کا سد کا[illegible] دلیل سے یہ ہی کہ حکما طبعی کا اتفاق ہی اور یہی حق بھی ہی

---

[1] مادہ سدیمی سے مراد اونھین ذرات دیمقراطیسی کا خاص طور سے جمع ہو جانا ہی جس سے
مادہ مین استعداد فعل کی حاصل ہو ۱۲ منہ

جیساکہ ہر شخص کو تھوڑے سے تامل سے معلوم ہو سکتا ہی کہ جو اشیار متحرک
بالارادہ نہین ہین بلکہ مثل کنکر پتھر کے ہین اونکا اجتماع بدون قوت جاذبہ
ایسی حالت مین ممکن نہین ہی جب صاحب قدرت واختیار کو اوس اجتماع سے
تعلق نہو اور جب یہ قرار پایا تو مین کہتا ہون کہ اگر حرکت اور قوت جذب دونون
مادہ سدیمی کی علت ہون تو لازم آویگا کہ ایک معلول کا صدور
دو علتون سے ہو اور یہ محال ہی جیساکہ بیان ہو چکا ہی اور مادیین کا یہ قول بھی
باطل ہی کہ مادہ یعنی ذرات ذیمقراطیسی حرکت کے ذریعہ سے عالم مین فعل
کرتے ہین اور اون سے مادہ سدیمی اس طرح حاصل ہوا کہ بعض ذرہ بعض
ذرون کے ساتھ ایک جگہہ جمع ہو گئے اور اون سے کرہ بن گئے اور
قانون جذب کے سبب سے وہ اپنے اپنے محور پر گھومنے لگے۔ اسلئے کہ ہم کہتے ہین
کہ اس بیان سے ظاہر ہی کہ قوت جاذبہ زمین وآسمان اور تمام کرون کے
وجود اور اونکے گردش کرنے کا سبب ہی پس قوت جاذبہ ان سب پر مقدم
ہوگی کیونکہ علت کا معلول سے مقدم ہونا واجب ہی اور جب قوت جاذبہ ان
سب کی علت ہی تو اگر مادہ سدیمی قوت جاذبہ کی علت ہو جس کے سبب سے
زمین وآسمان کا وجود ہوا ہی تو دور لازم آتا ہی اور وہ محال ہی توضیح اس
دلیل کی یہ ہی کہ حکمار طبعی کا اسبات پر اتفاق ہی کہ بعض اجسام کا بعض
اجسام سے مجتمع ہو جانا بدون قوت جاذبہ کے ممکن نہین ہی اور اس تجویز کے

حق ہونے مین اوس حال مین شک نہین ہی جب قادر مختار کو مداخلت نہ ہو
جیسا کہ ہر عاقل سے پوشیدہ نہین رہ سکتا اور جب یہ تحقیق ہوا تو ہم کہتے ہین
کہ اس حالت مین مادہ کا جمع ہونا اور مادہ سدیمی کا حاصل ہونا قوت جاذبہ
کے واسطہ سے ہوگا پس قوت جاذبہ مادہ سدیمی کی علت ہوگی پس اگر مادہ
سدیمی قوت جاذبہ کے وجود کی علت ہو جیسا کہ مادیین کا بیان ہی تو دور لازم
آویگا جس سے لازم آتا ہی کہ کوئی شئے اپنے نفس سے ایک مرتبہ یا چند مرتبہ
مقدم ہو اور وہ محال ہی اور مادیین یہ جو کہتے ہین کہ اصل عالم ایک ہی ہے
اور وہ مادہ ہی پھر مادہ مؤثر ہوا جس سے اجزاء حاصل ہوئے اور اجزا مین
ایسی قوت حاصل ہوئی کہ وہ باہم ایک دوسرے مین فعل کرنے لگے اور منفعل ہونے لگے
پھر اوسکے فعل و انفعال باہمی سے عالم کی یہ صورت اتفاقاً پیدا ہوگئی اور اب بھی
اون مین فعل و انفعال ہوتا ہی اس دعوی بلا دلیل کا اول جواب یہ ہی کہ اتفاق تو
اسکا نام ہی جو کبھی کبھی واقع ہو جاوے اور تم کہتے ہو کہ اکثر ایسے فعل و انفعال سے
اتفاقاً بعض حوادث کا وجود ہوتا ہی جس سے یہ ثابت ہوگیا کہ تم اپنی غلطی پر آگاہ
نہین ہوسے ہو دوسرا جواب برہان قطعی سے یہ ہی کہ ہم پوچھتے ہین کہ تمھاری
مراد اتفاق سے کیا ہی اگر اتفاق سے تمھاری مراد کسی شے کا بلا سبب پیدا
ہونا ہی تو وہ قطعاً باطل ہی کیونکہ یہ بات بدیہی ہی کہ بلا سبب کسی شئی کا وجود ممکن
نہین ہی اور اگر تمھاری مراد اتفاق سے یہ ہی کہ نامعلوم سبب سے کوئی شئی موجود ہوگئی

جس طرح کوئی شخص کنوان پانی کے لیئے کھودے اور اوسمین اوسکو خزانہ ملجاوے تو ایسے اتفاق کا وجود ممکن ہی مگر ایسے اتفاق کا وجود بدون شمول صاحب قدرت واختیار ممکن نہین ہی اور مادہ اور قوانین قدرت سب کے سب بلے شعور اپنے افعال وآثار مین مجبور ہین اونکے افعال سے ایسے اتفاق کا وجود نہین ہوسکتا اگر ایسا اتفاق مفید ہی تو ہم خدا پرستون کے دعوے کو مفید ہے اور اگر اتفاق سے مراد یہ ہی کہ فاعل کے ارادہ کو مطلقاً اوسمین دخل نہو بلکہ بلا دخل صاحب قدرت و اختیار محض اسباب کے جمع ہوجانے سے کسی شئے کا وجود ہو تو یہ معنی مؤثر موجب کی حرکات طبعی اور امور خارجی کے تحریک قسری کی جانب راجع ہونگے جنمین سے کوئی ارادہ کی قابلیت نہین رکھتا مگر ایسا اتفاق اور فعل انفعال محال ہی کیونکہ یہہ فعل و انفعال و اتفاق حادث ہوگا اور حادث کا وجود مؤثر موجب سے محال ہی جیسا کہ برہان سے بیان ہوچکا ہی اور بیان ہوگا اور مادیین کا یہ بیان کیونکر صحیح و درست ہوسکتا ہی کہ مادہ کی حرکت تدریجی اور بے شعور و مجبور قوانین قدرت کی مداخلت سے ایک نوع دوسری نوع سی منقلب ہو جاتی ہی اور یہ سلسلہ ہمیشہ چلا جاویگا اسلیئے کہ حکما کے بیان بلکہ روزمرہ کے تجربہ اور مشاہدہ سے یہ ظاہر ہی کہ ہر فعل طبعی کی ایک غایت اور نہایت ہوتی ہی مثلاً درخت قوت نامیہ کی تحریک سے بڑھتا ہی اور ایک حد تک پہونچکر اوسکی ترقی رک جاتی ہے اور بعد ایک زمانہ کے انحطاط شروع ہوجاتا ہے یہانتک کہ وہ درخت

خشک ہو کر گر جاتا ہی اور اوسمین جذب غذا آور حفظ رطوبات اصلی کی
قوت نہین رہتی اور جب یہ متحقق ہوا تو یہہ کیونکر ممکن ہی کہ ترقی کی کوئی حد و
نہایت نہ ہو اور کیونکر یہ ہو سکتا ہی کہ بدون صاحب قدرت واختیار کی
مداخلت کے مادّہ مجبور ایک جانب طبعی حرکت کے ختم ہو جانے کے بعد
دوسری جانب حرکت کرنے لگے اور مادّہ حیات جو زائل ہو گیا ہی اور جسکی
حفاظت مادہ سے نہ ہو سکی وہ پھر عود کرے حکما کا بلکہ کل عقلا کا اس امر پر
اتفاق ہی کہ قوت طبعی کی حد وانتہا ہوتی ہی اور وہ اوسکا مکان طبعی پر پہونچ
جانا ہی اور یہہ ایسا امر ہی جو روز مرہ مشاہدہ مین ہی پس نامتناہی زمانہ تک
مادہ بے شعور کا حرکت کرنا کیونکہ جائز ہوگا فاین المفر من شدۃ المطر
پھر ہم کہتے ہین کہ کون عاقل اس امر کو باور کر سکتا ہی کہ بدون مداخلت صاحب قدرت
واختیار صانع عالم اتنا بڑا عالم محض ذرونکی باہم ٹکرانے سے موجود ہوا اور اس انتظام کے ساتھ
مدت دراز تک قائم رہے جسکی عظمت پر نظر کرنے سے صاحب فکر کو دہشت اور اوسکی بہترین انتظام سے
ہر صاحب بصیرت کو حیرت ہوتی ہی اور جو مادین کہتے ہین کہ ترقی تدریجی مادہ کی طبیعت مین ہی
جس سے مدت مدید و عرصۂ بعید کے بعد مادہ کی حرکت اضطراری و قوت
تدریجی سے رفتہ رفتہ بندر کی نوع بننے کی نوبت پہونچی پھر مدت دراز
کے بعد بندر سے انسان بن گیا اور پہلے انسان کے بدن پر بڑے بڑے
بال تھے اور ممکن ہی کہ مچھر کبھی ہاتھی ہو جاوے اونسے ہمارا سوال یہ ہی

کہ ازل کا زمانہ تو ایسا طویل ہی کہ کروڑون برس کی مناسبت ایک لمحہ سے بھی
نہین ہی ایسی حالت مین اب تک ہر مچھر ہاتھی کیون نہ ہوگیا اور وہ اجزا کہ
جنمین صلاحیت ترقی کی تھی وہ ترقی کرتے کرتے ہاتھی یا انسان اب تک
کیون نہ ہوگئی کون شی مانع تھی کیونکہ ہر حرکت خواہ تدریجی ہو یا غیر تدریجی ہو بلا مانع رُک نہین سکتی
اور جب بدون مانع قوت حرکت رک نہین سکتی اور مانع ثابت نہین ہے تو
مادیین کا یہ دعویٰ باطل ہی کہ مادہ مین ترقی تدریجی کی قوت ہی جس سے یوماً فیوماً
حوادث کا وجود بہتر طریقہ سے ہوتا ہی پھر ترقی تدریجی خلاف بدیہی ہی کیونکہ
یہ امر بدیہی ہی کہ جو شئے کائنات مین فاسد ہوتی ہی وہ دفعتہً فاسد ہوتی ہے اور
کائنات مین جس شئے کی اصلاح ہوتی ہی دفعتہً ہوتی ہی اور خلاف بدیہی محض دعویٰ
بلا دلیل عقل کے نزدیک مسموع نہین ہی اور وہ مادیین جنکا دعویٰ یہ ہی کہ انواع کی اصلین
قدیم ہین ورہر حیوان کی نطفہ مین بے نہایت حیوان ہین ورہر دانہ نبات مین بے نہایت
دانہ ہین جنسے انواع حیوانات ونباتات کو ترقی ہوتی ہی۔

اونکا جواب یہ ہی کہ اس بیان سے لازم آتا ہی کہ متناہی جسم مین نامتناہی
جسم سما جاوے اور نامتناہی حاصرون مین محصور ہو اور اسکا باطل ہونا
بدیہی ہی علاوہ اسکے یہ دعویٰ مادیین کا اون محققین کی تحقیقات کی خلاف ہی
جو اس بات کے قائل ہین کہ علم طبقات الارض سے یہ امر ثابت اور متحقق
ہوگیا ہی کہ اصلین انواع کی قدیم نہین ہین علاوہ اسکے ہمارا سوال یہ ہی

کہ تم اس بات کے قائل ہو کہ جب آفتاب مین شدت حرارت سے التہاب ہوا
اور زمین جلتی ہوئی اوس سے جدا ہوئی اور اوس جگہ جا کر گری جہان اب
موجود ہی تو ایسی حالت مین جب حرارت کی یہ شدت تھی تو ضرور تھا
کہ تمام نباتات اور حیوانات کی اصلین جل کر فنا ہو جاوین آخر اسکا سبب
کیا ہی کہ انواع کی اصلین محفوظ رہین اور جن مادیین کا یہ خیال ہی کہ انواع نباتات
وحیوانات کی اصلین قدیم نہین ہین بلکہ ہر فرد بمنزلہ قالب کے ہے جو اپنی
ہمشکل دوسری شئے کو قانون وراثت سی بنا لیتی ہی اسطرح سلسلہ انواع قائم ہی اونسی ہمارا
سوال یہ ہی کہ پھر اسکا کیا سبب ہے کہ بہت سے ناقص الخلقت حیوانات سے
کامل الخلقت حیوان پیدا ہوتے ہین اور جن مادیین کا یہ خیال ہی کہ انواع نباتات
وحیوانات کی اصلین حادث ہین کیونکہ علم طبقات الارض سے یہ بات تحقیق ہوگئی ہی
کہ اصلین حادث ہین پس بجز اسکے اور کوئی بات ثابت نہین ہوتی کہ جب آفتاب کے
التہاب سے زمین آفتاب سے جدا ہوگئی اور زمین کا پوست ظاہری سرد ہوگیا اسوقت
نباتات وحیوانات کی اصلین پیدا ہوگئین اون سے ہمارا یہ سوال ہی کہ اس بات کی
کیا وجہ ہی کہ التہاب کے کم ہونے سے نباتات وحیوانات کی اصلین پیدا ہو جاوین
اور اگر کوئی وجہ ہی تو اسکا کیا سبب ہے کہ اوسکو آپنے اب تک نہین بیان کیا
اور جب کوئی وجہ نہین ہی تو آپکا دعوی بلا دلیل ہی اور جن مادیین نے عالم کے
انتظام واستحکام کو دیکھ کر مجبوراً تسلیم کیا ہی کہ ذرات مین ادراک وشعور ہے

اونکا یہ جواب ہی کہ ایک ہی علم تو سب ذرون کو حاصل نہین ہوسکتا کیونکہ علم عرض ہے اور ایک عرض کا دومحل مین حال ہونا محال ہی پس ضرور ہوا کہ ہر ذرّہ کو دوسرے ذرّہ سے جدا علم ہوا ور جب ہر ذرّہ کا جدا جدا علم ہوا تو ایسا مستحکم انتظام جو عالم مین موجود ہی بدون اسکے ممکن نہین ہی کہ ذرات کے لیے ایسے آلات ہون جنکے ذریعہ سے وہ اپنا ما فی الضمیر ایک دوسرے پر ظاہر کرسکین اور باہم مشورہ سے عالم کا انتظام کرتے رہین اور وہ مشکلات جو انتظام عالم مین واقع ہون اون کو حل کیا کرین جس طرح انسانون کی جماعت انتظام کرتی ہی اور جب عالم کے انتظامات بیشمار ذرّون کے اون علوم کے سبب سے ہونگے جو تجربون سے اور ایک دوسرے کی معاونت سے حاصل ہوتے ہین تو ما دیین کو اون مشکلات مین گرفتار ہونا پڑیگا جنسے کبھی رہائی ممکن نہین ہی مثلاً یہ سوال پیدا ہوگا کہ یہ ذرات اپنا ما فی الضمیر کیونکر ایک دوسرے پر ظاہر کرتے ہین اور آلات اوسکے ظاہر کرنے کے کیا ہین آیا مثل انسان کے یہ چشم و دہان و زبان سے کام لیتے ہین یا کوئی اور طرز ادائے مطالب ہی پھر یہ بتانا ہوگا کہ ایک ذرّہ کا ما فی الضمیر دوسرے ذرّہ کو کیونکر معلوم ہوتا ہی اگر ہمارا ہی ایسا ذریعۂ علم ذرون کو ہی تو بتائیے ہم تو ہوا کے تموّج سے کلام سنتے ہین اسی طرح اور حواس سے ادراک کرتے ہین اگر ذرون کا ذریعہ ادراک بھی مثل ہمارے ہے تو اسکا سبب کیا ہی کہ اون کی آوازین ہم نہین سنتے ہین اور باوجود اسکے کہ بعض ذرّہ ایک دوسرے سے بہت

فاصلہ پر ہین کیونکہ ایک دوسرے کا کلام سُن لیتے ہین یا کوئی اور ذریعہ مثل خط
وکتابت کے ذرات کی دنیا مین رائج ہی پھر یہ معلوم ہونا چاہیے کہ ان ذرات
مین سے ہر ذرہ کو تمام ضروریات کے انتظام کا علم اور اوسکے عمل مین لانے کی
قابلیت ہی یا بعض کو پھر اون مین اختلاف صفات سے کبھی اختلاف رای بھی
ہوتا ہی یا نہین پھر مباحثہ کے لیئے ذرّون کے دنیا مین کوئی کونسل ہے
جہان انتظامی امور طے ہوکر احکام نفاذپذیر ہوتے ہین پھر ہمارا یہ بھی
سوال ہوگا کہ ذرون کو آیندہ کا علم کیونکر حاصل ہوتا ہی مثلاً ذرون کو یہ علم
کیونکر ہوتا ہی کہ جن جاندارون کے کم بچہ ہوتے ہین اونکے پستان کم سے کم
دو ہون اور جنکے زیادہ بچہ ہوتے ہین اون کے پستان دو سے زیادہ
ہون اور جب کہ اتنے بڑے عالم کے لیئے محض ادراک وشعور کافی نہین ہی بلکہ
اوسکی اوس مطابق مصلحت عام انتظام کے لیئے جو ہمارے مشاہدہ مین ہے
علم ماکان ومایکون کی حاجت ہی تو ضرور ہی کہ ہر ذرہ کو تمام ذرات بلکہ اون کے
جمیع حالات حتی کہ اونکے مقاصد واغراض کے علم کی ضرورت ہی اور جب کہ ذرات کی
نسبت مادیین کہتے ہین کہ وہ نامتناہی ہین تو اونکے علوم بھی نامتناہی ہونگے
اور مادیین یہ بھی کہتے ہین کہ موجودات کا حصر اجسام مین ہی پس علوم ذرون کے لیئے
بھی اجسام ہونگے اور جب ہر جسم کے لیئے طول وعرض وعمق ابعاد لازم ہین تو لازم آویگا کہ
ہر ذرہ جو صاحب بعد متناہی ہی اوس مین نامتناہی ابعاد سما جاوین اور وہ محال ہی اور

لازم آویگا کہ ابعاد غیر محصور حاضرون مین محصور ہون جب مادیین ہمارے ان
سوالون کا جواب دینگے اوسوقت ہم اونکو بتائینگے کہ جسکو اونھون نے اپنا
مان سمجھا تھا وہ اونکے لیئے جائے پناہ نہین ہی بلکہ ایک مشکل سے نکلکر بہت سی مشکلون
مین وہ گرفتار ہوگئے ہین اور جب ہمارے سوالونکا جواب اون سے ممکن نہین ہی تو
مادہ کو خاصہ ادراک وشعور عطا کرنا مادیین کے لیئے کچھ مفید نہین اور جب مادیین کے
خیالات باطل ہوگئے تو ہم کو اس جانب ناظرین کو توجہ دلانے کی ضرورت نہین ہی کہ
ہر شخص جو شعور وتمیز رکھتا ہی وہ خوب جانتا ہی کہ وہ انتظام عالم جو مشاہدہ
مین ہی اس امر کی ظاہر وبین دلیل ہی کہ اسکا قائم کرنے والا اعلیٰ درجہ کا
دانشمند وحکیم ہی نہ مثل مادہ کی ناقص وضعیف اور جبکہ بعض مادیین اس ہمل سے مادہ کی
کارسازی پر زور دیتے ہین کہ جب مدت تک طبیعت اپنے اقتضا رسے کام
نہین کرنے پاتی تو طبیعت اپنا کام چھوڑ دیتی ہی۔ اس کے جواب مین
مین کہتا ہون کہ اسکے یہ معنی ہوئے کہ طبیعت اپنے اقتضا رسے انحراف اور امر لازم سے
جدائی اختیار کرتی ہی اور یہہ باطل ہی اسلیئے کہ ہر لازم کی جدائی محال ہی اور مادیین سند
اپنے دعوے کی یہ لاتے ہین کہ کسی جگہ کتون کی دمین کاٹی جاتی تھین مدت دراز تک
جب کتون کی دمین کاٹی جایا کین تو بے دم کتے پیدا ہونے لگے یعنے طبیعت نے
کتون کو دم دینا چھوڑ دیا اسکا جواب یہ خوب دیا گیا ہی کہ عبرانی اور عرب مین
ختنہ کا رواج مدت دراز سے ہی پھر اسکی کیا وجہ ہی کہ اونمین مختون پیدا

نہین ہوتی پھر مجھکو تعجب ہی کہ ایسے ناقص تجربون پر مادیین کا یہ دعوی کیونکر لائق
سماعت وقعت عقلار کے نزدیک ہوسکتا ہی کہ ہمارے دعوے تجربا ور مشاہدہ سے
ثابت ہین اور مادیین کا یہ دعوی باطل ہی کہ مادۂ عالم یعنے ذرات قدیم ہین اور بذریعہ
حرکت قدیم کے وہ عالم مین مؤثر ہین جس سے عالم کا وجود ہمیشہ سے ہی اور ہمیشہ رہیگا
اور عالم ہین اونکی حرکت سے وقتاً فوقتاً تغیرات ہوتے رہتے ہین اور حرکت
مادہ کو لازم ہی جس سے صورتین بنتی ہین اور بگڑتی ہین۔ اسلیئے کہ حرکت جنس ہے
اور افراد اوسکے اوسکی اصل ہین اور افراد جنس سے ذہن وخارج دونون مین وجود
مین مقدم ہین اور حرکت کے افراد کے حادث ہونے مین شک نہین ہی کیونکہ
ہر فرد کا وجود بعد عدم ہی پس جنس حرکت کا حدوث بدرجۂ اولی ثابت ہی کیونکہ یہ محال ہی
کہ علت جو وجود مین مقدم ہی وہ حادث ہوا ور معلول اوسکا حادث نہو یا اس طرح کہا جاوے کہ
ماہیت حرکت حادث ہی کیونکہ حرکت ایک امر کلی ہی اور کلی کیلیئے افراد لازم ہین اور افراد کلی پر مقدم ہین
کیونکہ وہی افراد کلی کے حاصل ہونیکا سبب ہوتے ہین اور اسمین شک نہین ہی
کہ افراد حرکت حادث ہین کیونکہ ایک فرد بعد دوسری فرد کے موجود ہوتی ہی اور
کسی شئے کا زمانہ بعد مین حاصل ہونا یہی حدوث ہی اور جب ایک فرد حادث ہی
اور جو حکم ایک فرد پر صادق ہی وہ ہر فرد پر صادق ہی اسلیئے کہ اس حکم کے
صحیح ہونے مین شک نہین ہی کہ جو چیزین باہم مثل ہین اون مین سے جو حکم ایک شئی پر
صحیح ہوگا اوسکے سب امثال پر بھی وہی حکم صحیح ہوگا ورنہ وہ امثال نہین ہین

پس یہ قضیہ ثابت ہی کہ ہر حرکت حادث ہی اور یہ نتیجہ صحیح ہی کہ مجموعۂ افراد
حرکت حادث ہی اور جب ماہیت حرکت کا حدوث ثابت ہوا تو مادہ بھی قدیم
نہین ہوسکتا کیونکہ مادہ کو حرکت لازم ہی اور لازم وملزوم کی جدائی محال ہی اور
مادیین کہتے ہین کہ امور خارجی کے سبب سے جنکو وہ قانون فطرت سے تعبیر کرتے ہین
اور مادہ کی حرکت سے عالم مین تغیرات ہوتے ہین اور یہ باطل ہی کیونکہ تغیرات
عالم کا توقف امور خارجی کے وجود پر ہوگا اور امور خارجی کا وجود مادہ کی حرکت
طبعی پر موقوف ہوگا اور یہ دور ہی جس سے لازم آتا ہی کہ شئے اپنے نفس پر مقدم ہو
اور مادیین کا یہ قول باطل ہے کہ تنوعات اور حوادث عالم کا وجود مادۂ
قدیم کی طبعی حرکت سے ہوتا ہی اسلیئے کہ مین کہتا ہون کہ حرکت طبعی کا
وجود بدون اسکے ممکن نہین ہی کہ کوئی امر منافی مثلاً قاسر علت حرکت
طبعی ہو یہ ممکن نہین ہی کہ پتھر اپنی حیز طبعی سے حرکت کرے جب تک
کوئی قاسر اوسکو اوسکے حیز طبعی سے جدا نہ کرلے - یا قوت نامیہ سے
حرکت کا وجود اوسوقت تک ممکن نہین ہے جب تک طبیعت کے منافی
کوئی امر نہ واقع ہو جس کے سبب سے وہ بعض اجزاء کو کسی جانب دفع کرے
کیونکہ اگر بدون ایسی علت کے جو طبیعت کے منافی نہ ہو اگر حرکت طبعی
واقع ہوگی تو لازم آویگا کہ طبیعت کسی چیز کی بالطبع طالب بھی ہو اور
پھر اوسی چیز سے بالطبع ہارب بھی ہو اور یہ محال ہی اور جب حرکت طبعی

بدون ایسی علت کے جو اوسکے منافی و منافر ہو محال ہی اور علت کا معلول
سے تقدم واجب ہی اور جب حرکت طبعی بدون ایسی علت کے ممکن نہین ہی
جو منافی طبیعت ہو اور علت کا معلول پر تقدم واجب ہی تو ان تنوعات عالم
اور حوادث کا وجود محض حرکت طبعی سے جو قدیم ہے کیونکر ممکن ہوگا اسلیے
کہ ایسی علت نہ مادہ کی طبیعت مین نہ مادہ سے خارج قبل حرکت طبعی
موجود ہی مادہ کی طبیعت مین وہ اس وجہ سے موجود نہین ہوسکتی ہے کہ لازم
آتا ہی کہ کوئی شئے جو اپنے اثر اور فعل مین مجبور ہو وہ اپنے اثر سے باز رہے
اور مقتضا اور لازم سے جدا ہوسکے اور یہہ محال ہی۔ اور طبیعت مادہ سے
خارج ایسی علت اس وجہ سے نہین ہوسکتی کہ مادیین کے نزدیک مادہ اور
اوسکی طبیعت سب موجودات سے پہلے اور اون سب کی علت اول ہے پس
محض حرکت طبعی سے حدوث حوادث اور تغیرات عالم رہے اور جب
اسی برہان سے یہ بھی ثابت ہے کہ قاسر قبل مادہ موجود نہین ہے
اور جب حرکت کا انحصار تین ہی قسمون مین ہی ایک حرکت ارادی
دوسری حرکت طبعی تیسری حرکت قسری اور حرکت ارادی
مادہ کی بے شعوری سے اور حرکت طبعی اور قسری مادہ کی اس
برہان سے باطل ہوئی تو مادیین کے خزانہ مین کوئی صورت
حدوث حوادث اور وجود تنوعات عالم کی باقی نہین رہی اور

مادیین کی خیالی دنیا کا خاتمہ ہو گیا اور جب مقدمات برہانی سے یہ
ثابت ہوا کہ محض مادہ کی حرکت سے عالم مین حوادث کا وجود اور تغیرات کا ظہور
محال ہی اور حوادث کا وجود عالم مین بدیہی ہے تو یہ ثابت ہوا کہ
مادہ سے برتر خدا سے قادر مختار کا وجود ضروری ہے جس کے
ارادہ سے حوادث کا حدوث اور تنوعات عالم کا وجود ہے اور
وہی مطلوب ہی یہ برہان خدا سے نیچر سے اون مادیین کے
ساکت اور عاجز کرنے کے لئے عطا ہوئی ہے جنکو دعوی تحقیق ہے
ایک اور طریقہ سے کل مادیین کا دعوے باطل ہے۔ بیان اوسکا
یہ ہے کہ کل مادیین کا دعوی دو قضیون کی صحت پر موقوف ہے
اول قضیہ یہ ہی کہ ذرات قدیم ہین اور اون کو ادراک وشعور ہے
اور اپنے ارادہ واختیار سے حرکت کرتے ہین جس سے عالم مین
تغیرات ہوتے ہین مگر تغیرات حادث ہین جیساکہ ایک گروہ
مادیین کا قول ہی۔ دوسرا قضیہ یہ ہی کہ مادۂ عالم اور اوسکی استعداد قدیم ہی
مگر تغیرات وتنوعات عالم سب کے سب حادث ہین اور مادہ مین کسی طرح کا عقل
وادراک نہین ہی صرف ذرات کی حرکت طبعی اضطراری سے عالم مین تغیرات
ہوتے ہین اور مادہ کی حرکت اضطراری اور قوانین قدرت سے جنکی علت
وہی مادہ ہی اتفاقاً عالم کی یہ صورت پیدا ہوگئی ہی جو مشاہدہ مین ہی جیساکہ

جمہور مادیین کا قول ہی اور تفصیل سے پہلے بیان ہو چکا ہی ان دونون قضیوں کے باطل ہونے کی وجہین یہ ہین اول قضیہ اس وجہ سے باطل ہی کہ ذرات کا محض تنوع واداک عالم کے وجود کے لیئے کافی نہین ہی بلکہ نامتناہی علوم کی ہر ذرہ کے لیئے حاجت ہی اور وہ محال ہی جیسا کہ پہلے اس سے ہم نے ثابت کر دیا ہی اور دوسرا قضیہ اسوجہ سے باطل ہی کہ حوادث عالم کا وجود فاعل موجب قدیم کا فعل قرار پاتا ہی اور فاعل موجب سے حادث کا وجود محال ہی اسلیئے کہ فاعل موجب کا اپنے اثر سے ایک وقت چھوڑکر دوسرے وقت اثر کرنا محال ہی یعنے یہ ممکن نہین ہی کہ فاعل موجب اپنی اثر سے ایک وقت باز رہے اور اثر نہ کرے پھر دوسرے وقت اثر کرے مثلاً آگ و گھانس جب باہم ملاقات کرین تو یہ نہین ہوسکتا کہ آگ وقت ملاقات نہ جلاوے اور ایک زمانہ گذرنے کے بعد جلاوے اور جب یہ مقدمہ ثابت ہوا کہ جب علت ایسی ہوگی کہ وہ اپنے فعل و اثر مین مجبور ہی تو اوسکا فعل و اثر اوسکے ساتھ ہوگا اگر علت قدیم ہی تو معلول بھی قدیم ہوگا اور اگر علت حادث ہی تو معلول بھی حادث ہوگا۔ اور جب یہ قرار پایا تو ہم کہتے ہین کہ جب مادہ اور اوسکی استعداد علت قدیم ہی اور جمیع تغیرات عالم مثل تنوع انواع نباتات و جمادات و حیوانات اوسکے معلول ہین تو یہ ضرور ہی کہ جمیع تغیرات عالم بھی قدیم ہون مگر جب تغیرات عالم قدیم نہین ہین تو یہ ثابت ہوا کہ مادہ اور اوسکی استعداد بھی قدیم نہین ہی اور یہی مطلوب ہی اور جب مادہ اور اوسکی استعداد قدیم نہین ہی تو یہ ثابت ہی کہ اول علت عالم واجب الوجود صاحب قدرت

واختیار ہی اور وہی مطلوب بالذات ہی مختصر عبارت ہین بیان اُن دلیل کا یہ ہے
کہ اگر مادہ قدیم ہوگا تو اوسکی استعداد بھی قدیم ہوگی اور اگر اوسکی استعداد قدیم
ہوگی تو تمام تنوعات جو مادّہ کے معلول ہین قدیم ہونگے لیکن تمام تنوعات
قدیم نہین ہین پس یہ ثابت ہوا کہ مادہ قدیم نہین ہی اور مادیین کا یہہ دعوی
اس برہان سے باطل ہی کہ مادہ ذی شعور ہی جو اپنے افعال مین مجبور ہی حوادث کا وجود
ہوتا ہی کیونکہ اس حالت مین مادہ موثر موجب یعنے فعل مین بے اختیار ہوگا اور
ہر وہ شئے جو فاعل موجب ہو اوس سے صدور حوادث محال ہی بیان اس برہان کا
یہ ہی کہ اگر موثر موجب سے صدور حوادث جائز ہو تو دو امرون سے خالی نہ ہوگا
یا موثر موجب سے حادث کا صدور بلا واسطہ حادث ہوگا یا بواسطہ حادث ہوگا
اگر بلا واسطہ حادث ہوگا تو لازم آویگا کہ موثر موجب اپنے فعل سے کسی وقت مین باز رہی اور یہ
محال ہی جیسا کہ بیان ہوا اور اگر صدور حادث کا کسی حادث کے واسطے سے ہوگا تو ہم
اوس حادث کے واسطہ مین یہانتک کلام کرینگے کہ تسلسل لازم آویگا اور وہ بھی
محال ہی یہ برہان ثبوت قدرت واختیار خدا مین بلا حاجت اثبات حدوث عالم ہی
مگر اس برہان کو اثبات حدوث عالم مین مین نے اسلیے استعمال کیا ہی کہ اس برہان سے
حدوث عالم بھی بمقابلۂ مادیین کے ثابت ہی اور دلیل مادۂ عالم کے
حادث ہونے کی یہ ہی کہ مادہ کے لیئے صورت لازم ہی جیسا کہ ظاہر ہی کہ مادہ کو جگہہ کا
گھیرے رہنا ضروری ہی اور وہی صورت ہی پس مادہ کا کسی صورت سے خالی ہوکر

پایا جانا ممکن نہیں ہے حتی کہ مادیین بھی کہتے ہین کہ مادہ ابتداً موجود ہین اون سب
صورتون سے بسیط سی بسیط صورت مین تھا جو صورتین اب تک حاصل ہوئی ہین
پس یہ بات معلوم ہوئی کہ کسی وقت مین بھی مادہ صورت سے خالی نہ تھا اور کسی
نہ کسی صورت مین مادہ کا ہونا ضرور ہے اور اسمین بھی شک نہین ہے کہ مادہ کی
صورتین تبدیل ہوتی رہتی ہین پس جب مادہ کا صورت سے خالی نہ رہنا اور اوسکا
صورت تبدیل کرنا ضرورت عقل اور مسلمات خصم سے ثابت ہوا۔ تو ہم کہتے ہین کہ وہ
صورت جو سب سے پہلے فرض ہوئی ہی اگر قدیم ہی تو قدیم کا زوال محال ہی اسلیئے کہ
زوال عدم کا قبول کرنا ہی اور قدیم کا عدم کو قبول کرنا محال ہی کیونکہ کسی شئے
کے قدیم ہونے کا انحصار دو ہی صورت مین ہی یا قدیم کا قدیم ہونا اوسکا لازم
ذات ہوگا اس صورت مین وہ قدیم بالذات ہوگا اور ظاہر ہی کہ قدیم بالذات پر
زوال جسکی ماہیت عدم کا طاری ہونا ہی محال ہی اسلیئے کہ لازم آویگا کہ لازم ذات
ذات سے جدا ہو جاوے اور لازم ذات کا ذات سے جدا ہونا محال ہی یا قدیم ہونا
اوسکا بالغیر ہوگا اس حالت مین بھی اوسپر عدم کا طاری ہونا محال ہوگا
کیونکہ وہ قدیم بالذات سے ضرور مستند ہوگا اسلیے اگر قدیم بالذات سے مستند نہ ہوگا
تو دور یا تسلسل لازم آویگا اور وہ محال ہین اور جب وہ قدیم بالذات سے مستند ہوگا تو
قدیم بالغیر کی نفی سے قدیم بالذات کی نفی لازم آویگی کیونکہ جس طرح علت کے
وجود پر معلول کا وجود واجب ہے اوسی طرح معلول کی نفی سے علت کی بھی

نفی ضرور ہی اور قدیم بالذات کی نفی محال ہی جیسا کہ بیان ہوا۔
پس ہم کہتے ہین کہ وہ صورت جو بسیط کے بسیط سب سے پہلے فرض ہوئی ہے
جب اوسکا زوال محال ثابت ہوا تو بعد کی صورتون کا وجود محال ہو گا
اور جب صورتونکا زوال بدیہی امر ہے خواہ سبب اوسکا قانون تدریجی ہو
یا اور کوئی قانون فطرت ہو تو یہ ثابت ہوا کہ سب صورتین حادث ہین
اور جب مادہ صورت سے خالی نہین رہتا تو وہ بھی حادث ہی کیونکہ جو شیٔ کبھی
حادث سے خالی نہ رہے وہ بھی حادث ہی مختصر عبارت مین بیان
اس برہان کا یہ ہی کہ اگر مادہ جو کل صورتون کے لیئے ملزوم ہی قدیم ہوگا
تو یہ سب صورتین بھی جو اوسکے لیئے لازم ہین قدیم ہونگی کیونکہ لازم کا
اپنے ملزوم سے جدا ہونا محال ہی لیکن یہ صورتین اس دلیل سے کہ عدم کو
قبول کرتی ہین قدیم نہین ہین پس مادہ بھی قدیم نہین ہی۔ پھر مین کہتا ہون
کہ مادہ کی نا تمنا ہی صورتین مادیین نے فرض کی ہین مگر نا تمنا ہی صورتون کا
وجود برہان تطبیق و تضایف سے محال ہے یعنی اگر مادہ کی نا تمنا ہی صورتین
فرض ہونگی تو امور موجودہ مترتبہ مین تسلسل لازم آویگا اور وہ محال ہی اور جب
کل صورتونکا مجموعہ حادث ہوگا تو مادہ کا حدوث بھی واجب ہی کیونکہ صورت مادہ کے لیے لازم ہی اور لازم
شیٔ کی شیٔ سے جدائی محال ہی اور جبکہ براہین قطعی سے حدوث اجسام بلکہ حدوث کل ممکن ثابت ہوا
اور منکرین صانع عالم کے کل شبہات اس مختصر کتاب مین دلائل قوی سے رد کردیئے گئے تو اس مقام پر اون

بعض مصالح کا ذکر بعض حکماء کے بیان کے موافق مجھے مناسب معلوم ہوا جن سے بہترین انتظام عالم ہر صاحب نظر کے نزدیک ثابت ہوتا ہی اور وہ اس بات کی روشن دلیل ہی کہ مادہ ضعیف و ناقص سے بدون دخل و تصرف قادر مختار بلکہ بدون حکومت حکیم کامل عالم تمام مفاسد و مصالح عالم کے اتنے بڑے عالم کا وجود اور اُسکا عمدہ ترین انتظام سے اوسکی بقا کسی عاقل کے نزدیک ممکن نہین ہی بیان اوسکا مجملاً یہ ہی کہ حکیم یکتا شیخ ابو علی ابن سینا نے کتاب شفا مین ذکر حالات عنایت جناب احدیت مین بیان کیا ہے کہ جب علم حق تعالے نظام خیر کے ساتھ الیسے بہ سے ہی جسمین کسی طرح کا نقص نہین ہی اور یہی علم خارج مین سبب اور علت وجود اشیا ہے پس انتظام عالم بوجہ کمال موافق مصلحت عام واقع ہوا ہی جس سے بہتر انتظام ممکن نہین ہی اس سے بہتر انتظام کیا ہو سکتا ہی کہ موجودات عالم مین سے جو حالت جس شئے کے لیئے مناسب سزاوار ہی وہ حالت اوس شئے مین واقع ہی مثلاً اگر وہ موجود فاعل ہی تو جو حالت مناسب فاعلیت ہی وہ اوسمین موجود ہی جس سے بخوبی فاعلیت کو انجام دے رہا ہی اور اگر وہ موجود منفعل ہی تو جو حالت اوسکی انفعال کے لیئے مناسب ہی وہی اوسمین موجود ہے اگر وہ موجود قابل مکان ہی تو اوسکو ایسا مکان ملا ہی کہ جو اوسکے لیئے لائق ہی یعنے وہ مکان نہ ایسا تنگ ہی کہ وہ اوسمین نہ سما سکے نہ ایسا وسیع ہی کہ حجم اوسکا اوسمین بدنما ہو جاوے اور جو اشیاء زمانی ہین یعنے اونکا تعلق زمانہ سے ہی تو اونکو ایسا زمانہ

ملا ہی کہ جو اونکے طبیعتون اور مصلحتون کے موافق ہی یعنے ایسے زمانہ مین موجود ہوئے
کہ جو اوسکی مصلحتون کے موافق ہی اور اگر وہ موجود قابل اضداد ہی تو برابر
ضدین مین تقسیم ہی یعنے اگر اسوقت ایک ضد سے وہ متصف ہی تو دوسرے وقت
دوسری ضد سے اوسی کے مساوی متصف ہونے کے لیے آمادہ ہی اور جسمین
استعداد آمادگی ہوتی ہی ضرور ہی کہ وہ کسی نہ کسی وقت قوت سے فعل مین
آجائے اور ہر موجود کے لیے ایسے شرائط واسباب مہیّا ہین کہ جو اوس کے
مناسب ہین اور اگر کسی موجود کے کمال مین کسی نقصان رسان شئ کی وجہ سے
کوئی نقصان آجائے تو اوس موجود مین ایسی قوت بھی خدا نے پیدا کی ہی کہ
جب وہ نقصان رسان اوس سے دور ہو جاوے تو وہ قوت اپنی ذاتی طبیعت سے
پھر اوسی کمال پر اوسکو قائم کر لیگی ا سنطقسات یعنی عناصر بسیط کو قبول
اثر پر آمادہ کیا تاکہ اونکا امتزاج ہو کر ایک مزاج حاصل ہوا اور بسبب اسی امتزاج
کے صورتین مرکبات کی پیدا ہوں اور بقاء عالم بحسب نوع ممکن ہو جاوے اسی لیے
جس چیز کو یا جس شخص کو جس طرح کے اسباب لائق اوسکے بقاء کے تھے وہی
اسباب عطا فرمائے اور جس نوع کا باقی رہنا اوسکی نوعیت کے مناسب تھا اوسکی لیے
ویسے ہی اسباب مہیّا فرمائے جس سے افراد اوس نوع کے پیدا ہوئے جس سے
بقاء نوع ہوا اور ایسی ترتیب اونکے حصّون مین اور اون حصّون کو مراتب مین
پیدا کی جو اوسکے مناسب تھی جس سے اوس موجود کا وہ حصّہ جو اوسکو ملنا چاہیے

تھا ل گیا مثلاً مکان عنصر نار کو مجاور فلک قرار دیا کیونکہ اگر عنصر ناری
سوائے مجاورت فلک کی اور کسی جگہہ ہوتا تو بسبب حرارت کے وہ بھی
گرم ہو کر نار ہو جاتا اور باعث دو گنی حرارت کا ہو کر تمام عناصر پر غالب
ہو کر فساد پیدا کرتا اور سب کو جلا دیتا اور جب کہ ترکیب موجودات کی واسطے
ایک خشک و سخت جوہر کی ضرورت تھی تاکہ وہ موجود ایک زمانہ معتد بہ یعنی
اپنی عمر طبعی تک باقی رہے اور جلد تحلیل نہ ہو جاوے بلکہ اپنی حد کمال تک
پہونچ جاوے اسلیئے زمین کا مکان وسط قرار دیا کیونکہ جب مکان زمین وسط
مین ہوگا تو حرکت فلک سے بھی دور رہیگا اور غلبۂ حرارت سے محفوظ رہکر مزاجونکی
فساد اور مرکبات کی خرابی کا باعث نہ ہوگا اور جب دریا مین حیوانات کا وجود
موافق مصلحت عام تھا اور اون حیوانات کو تبرید اور زمین دونون کی
ضرورت تھی اسلیئے پانی اور زمین کا مکان ملا ہوا قرار دیا اور چونکہ ہوا اکثر
مرکبات خاص کر حیوانات کی بقا کے واسطے ضروری ہی اسلیئے لازم ہوا کہ
ہوا کا مکان زمین اور پانی دونون سے متصل ہو اور بعض موجودات کے لیئے
یہ ضرورت تھی کہ وہ صاف زمین پر رہین کیونکہ پانی مین اونکی زندگی باقی
نہیں رہ سکتی اسواسطے ضرورت ہوئی کہ کچھ زمین پانی سے صاف رہے تاکہ
اون موجودات کی زندگی باقی رہے اور اسی بقاء حیات کے لیئے ہوا مین
گرمی اور تری دونون شریک کی گئین کہ یہ دونون مناسب حیات ہین اور

جب کہ تاثیر کواکب حصول امزاج و تربیت موجودات کے لیئے ضروری تھی
اور اونکی تاثیر بوسیلۂ شعاع کے ہوتی ہی خصوصًا تاثیر آفتاب و ماہتاب کی
تو لازم ہوا کہ جو عناصر درمیان زمین و آسمان کے حائل ہین وہ شفاف ہون
تاکہ اون مین وہ شعاعین بخوبی نفوذ کرسکین اور زمین کا
کثیف ہونا لازم ہوا تاکہ شعاعین اوسپر ثابت ہون اور تمام اجرام فلکی روشن
نہ ہوئے تاکہ انفعال و تاثیرات اونکے تمام موجودات اور ہر زمانہ مین یکسان نہو جاوین
بلکہ روشنی مخصوص ستارون سے کی گئی۔ اور شفاف دوسری چیزین ہوئین تاکہ
اونکی شعاعین اون مین نفوذ کرین اور کواکب ساکن اسواسطے نہ ہوئے کہ
ایسا نہ ہو کہ جہان وہ ساکن ہین وہان اونکی شعاعین زیادہ ہو کر بسبب
کثرت باعث فساد اون مقامات کا ہو جاوین جہان اونکی تاثیر پہونچی ہی اور
جہان اونکی تاثیر دوسرے اوقات مین پہونچنا چاہیے وہان اون اوقات مین تاثیر
نہ پہونچنے سے فساد نہ ہو جاوے اسی لیے کواکب کو متحرک کیا تاکہ اونکے تاثیرات سب جگہہ
پہونچتے رہین اور سب جگہہ کی اصلاح ہوتی رہے اور حرکت طلوع و غروب کو اسواسطے
سریع کیا کہ اگر حرکت طلوع و غروب کی بطئ ہوتی تو وہی فساد ہو جاتا جو ستارون
کے سکون مین لازم آتا ہی اور اسی طرح اگر یہ حرکت طلوع و غروب کی محض
سریع اور طول مین ہوتی تو ایک دائرہ کے مقابل ہوتی اور اوسکی تاثیر اون
مقامات پر جو اس دائرہ کے مقابل ہین زیادہ ہوتی اور دوسری جگہہ اوسکی

تاثیر نہ پہونچتی اور باعث سب کے فساد کا ہو جاتی بلکہ ہر سیارہ کو ایک خاص حرکت
دی گئی تاکہ اطراف عالم مین گردش کر کے اپنی تاثیرات کو تمام عالم مین موافق
ضرورت عالم کے پہونچا دین اور اثر اونکا عام ہو جاوے اسی طرح سے اگر
آفتاب کی حرکت مخصوص نہ ہوتی تو یہ چارون فصلین یعنے گرمی جاڑہ خزان
بہار جو آپس مین مختلف ہین کیونکر ہوتین اسی وجہ سے آفتاب کی حرکت
سریع ہوئی کہ شتا و صیف و ربیع و خریف کی فصلین موجود ہون اسی وجہ سے
شمس فصل سرما مین جانب جنوب میل کرتا ہی اور بلاد شمال جو کہ معظم معمورہ ہی
اوسمین سردی غالب ہو جاتی ہی اور اسی سردی کے باعث سے زمین کے اندر
حبس رطوبات ہو جاتا ہی اور گرمی مین آفتاب کا میل شمال کے بلاد کی جانب
ہوتا ہی تاکہ زمین پر گرمی غالب ہے کر وہ رطوبات جو سردی مین پیدا ہو ہین حیوانات اور نباتات کی
غذا ہو جاوین اور جب وہ رطوبات صرف غذا ہو جاتی ہین یا خشک
ہو جاتی ہین تو پھر فصل جاڑے کی آجاتی ہی اور اسی طرح زمین پھر بسبب
سردی کے اون رطوبات کو جمع کر لیتی ہی اسی طرح ماہتاب کی تاثیر کی حالت ہی
کہ بدریت سے گرمی اور تحلیل شروع ہوتی ہی اور ہلالیت سے تبرید و ترطیب
شروع ہوتی ہی اسی وجہ سے آفتاب اور ماہتاب کا میل ایک فصل مین ایک ہی
جانب نہین ہوتا بلکہ اگر آفتاب کا میل جانب جنوب ہوتا ہی تو ماہتاب کا میل جانب
شمال ہوتا ہی کیونکہ اگر دونون کا میل ایک ہی جانب ہو جاوے تو دوسری

جانب کی تعدیل نہ ہو سکے اسلیئے جب آفتاب شمالی ہوتا ہی تو قمر جنوبی ہوتا ہی تاکہ کثرت برودت یا حرارت سی مزاجون کی تعدیل مین نقصان نہ آوے اور ذی حیات خلقت کو نقصان نہ پہونچے اسی طرح سی جب آفتاب شمالی ہوتا ہی تو اوسکا گذر سمت راس معمورہ پر ہوتا ہی اسواسطے اوسکے اوج کو شمالی کیا تاکہ قرب میل آفتاب و قرب مسافت آفتاب یہ دونون جمع نہ ہو جاوین اسلیے کہ اگر ایسا ہوتا تو یہ دونون سبب جمع ہو کر باعث افراط حرارت ہو جاتے اور آفتاب جنوبی ہونے کے وقت سمت راس معمورہ سے بعید ہو جاتا ہی اسواسطے اوسکی پستی جانب جنوب مقرر ہوئی تاکہ بعد مسافت اور بعد میل مجتمع ہو کر انقطاع اثر حرارت نہ کرین اور جس طرح کی تدبیر آفتاب کی حرکات کی نسبت بیان ہوئی ہی ہر ستارہ مین اسی طرح کی رعایت کی گئی ہی اونکے میل جنوبی و شمالی اور بلندی و پستی اور رجوع اور استقامت اور تمام اوضاع و احوال مین تدبیرین موجود ہین جیسا کہ اون کے حرکات کے دیکھنے اور اونکے قرب و بعد و میل کی جانب لحاظ کرنے سے ذہن مین آتا ہی۔

پھر شیخ نے اوسی کتاب مین لکھا ہی کہ یہ امر جاننا چاہیے کہ اس طرح سے موجودات کا عالم واقع ہونا یعنے ہر ہر واحد فلک کا اور سیارون کا اس طرح لینے اپنی مقامات پر جیسا کہ چاہیے موافق مصلحت عالم باعتبار کمی و زیادتی

و قریب بُعد موجود ہونا اور بہترین انتظام سے اونکا سکون و حرکت کرنا
بدون خدائے مدبر عالم کے ممکن نہین ہی کیونکہ قوت عقل بشری اون انتظام
کے سمجھنے مین قاصر ہی اور جسقدر غایات اور منافع اونکے معلوم ہوئے ہین
وہ بہت تھوڑے سے ہین پھر یہ کلام تو کلیات اجرام بسیط مین تھا اور تدبیر امر
مرکبات و منافع اعضاء و قوائے حیوانات و نباتات مین بہت سی کتابین لکھی
گئی ہین اور بہت سے مجلدات کتب ہین باوجود اسکے وہ اسقدر قلیل ہی جسکی نسبت
غیر معلوم منافع سے ایسی بھی نہین ہی جو قطرہ کو سمندر سے ہوتی ہی۔ انتھی بعد اسقدر بیان کے
مین کہتا ہون کہ جو شخص کچھ بھی عقل رکھتا ہوگا اور وہ اون منافع مین فکر کریگا جو عالم مین
ہر شخص کے پیش نظر ہین یا کوئی عالم و ذکی اون بیشمار حکیمانہ قواعد مین نظر کرے گا
جن سے عالم بنا اور اس استحکام سے منتظم ہی جو علوم فلکیات و نباتات و طبقات الارض
و تشریح حیوانات سے ظاہر ہوئے ہین تو کیا وہ اس شبہہ کو خیال باطل نہ سمجھے گا
کہ ایسے اجسام بے حقیقت کی محض حرکت سی جنکو کیڑے کے برابر بھی شعور نہین ہی اور بعض
قواعد طبعی مثل انتخاب فطرت اور قانون وراثت و انتقال و تباین سے جن کو اپنے
وجود کی بھی خبر نہین ہی اون سے ان عجیب غریب انتظامات کا اس استحکام سے
وجود ممکن ہی جن کو دیکھ کر ہر شخص کی عقل دنگ ہو جاتی ہی۔

تم الکلام الاول و سیتلوہ الکلام الثانی بعون واہب المطالب و المعانی

اول بار نامی پریس لکھنؤ ماہ جنوری ۱۹۰۵ء عیسوی مین طبع ہوا

وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا

الحمد للہ والمنہ کہ تمام وکمال حکمت وکلام کی جدید کتاب نایاب ولاجواب مفید خاص وعام یعنی

(حصہ دوم)

الکلام علی فلسفۃ الاسلام

(جو زبان اردو مین ایک ایسی اول کتاب ہی)

جسمین تفصیل کے ساتھ حکمت وکلام کی تمام بحثین اور ہر فرقہ کی موافق ومخالف دلیلین مین

نیز انکی ضعف وقوت سے بلا تعصب وطرفداری بحث کی گئی ہی

مصنفہ حبر علام ذوالریاستین جناب مولانا نواب شیخ محمد رضا حسین خان صاحب بہادر مدظلہ

بانی ولائف پریسیڈنٹ انجمن رفاہ عام لکھنؤ

باراول ماہ صفر المظفر سنہ ۱۳۲۳ ہجری مطابق اپریل سنہ ۱۹۰۵ء

مطبع نامی منشی نولکشور واقع لکھنؤ مین طبع ہوئی

ومن یؤت الحکمۃ فقد اوتی خیرا کثیرا

الحمد للہ والمنۃ کہ تمام وکمال حکمت وکلام کی جدید کتاب نایاب ولاجواب مفید خاص وعام یعنی

(حصہ دوم)

الکلام علی فلسفۃ الاسلام

(جو زبان اردو مین ایک ایسی اول کتاب ہی)

جسمین تفصیل کے ساتھ حکمت وکلام کی تمام بحثین اور ہر فرقہ کی موافق ومخالف دلیلین مین

نیز اونکی ضعف وقوت سے بلا تعصب وطرفداری بحث کی گئی ہے

مصنفہ حبر علام ذو الریاستین جناب مولانا نواب شیخ محمد رضا حسین خان صاحب بہادر سلمہ اللہ

بانی ولائف پریسیڈنٹ انجمن رفاہ عام لکھنؤ

بار اول ماہ صفر المظفر ۱۳۲۳ ہجری مطابق اپریل ۱۹۰۵ء

مطبع نامی واقع لکھنؤ مین طبع ہوئی

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الکلام الثانی فی التوحید

بحث اثبات وجود واجب الوجود اللہ تعالیٰ شانہٗ

اللہ تعالیٰ کا ثبوت بہت طریقون سے ہوتا ہی ایک طریقہ اون مین سے یہ ہی کہ عالم حادث ہی جیساکہ اس سے پہلے دلائل حدوث عالم سے ثابت ہوچکا ہی اور ہر حادث اپنے وجود مین مؤثر کا محتاج ہی جسکا ثبوت بدیہی ہی اسلیے کہ جب کوئی شخص حادث کی حالت وجود کی جانب نظر کریگا مثلاً ایسی عمارت دیکھیگا جو پہلے نہ تھی بعد اوسکے بن گئی ہی تو اوسکو اس امر کا یقین ہوجاویگا کہ اوسکا بانی کوئی ضرور ہی پس ثابت ہوا کہ عالم اپنے وجود مین مؤثر کا محتاج ہی اور وہ مؤثر اللہ تعالیٰ ہی کیونکہ موجودات مین اللہ تعالیٰ کے سوا عالم سے خارج کوئی شے موجود نہین ہی۔ اس طریقہ سے

خدا کے اثبات مین دور و تسلسل کے بطلان کی حاجت نہین ہی۔ دوسرا طریقہ
یہ ہی کہ حادث کے وجود مین شک نہین ہی اور ہر حادث اپنے وجود مین مؤثر کا
محتاج ہی جیسا کہ بیان ہو چکا ہی پس اگر وہ مؤثر قدیم یعنے واجب الوجود ہی
تو مطلوب حاصل ہی اور اگر وہ مؤثر حادث ہی تو اوسکے مؤثر مین بھی یہی
کلام ہوگا اگر اس کلام کی انتہا واجب الوجود پر ہوگی تو بھی مطلوب
حاصل ہی اور اگر اسی طرح یہ کلام بے نہایت ہوگا تو دور یا تسلسل لازم
آویگا اور وہ دونون محال ہین جیسا کہ کلام اول مین بیان ہو چکا ہی پس ثابت ہوا
کہ حادث کی انتہا ایسی مؤثر پر واجب ہے جو حادث اور اپنے وجود مین محتاج مؤثر نہ ہو
اور وہی واجب الوجود ہی اور یہی ہمارا مطلوب ہی۔ تیسرا طریقہ یہ ہے کہ
عالم مجموعہ کل ممکنات ہی اور مرکب ہے کیونکہ جب اجزا ہی اور ہر مرکب ممکن ہی اسلئے کہ مرکب اپنے
وجود مین اپنے اجزاء کا محتاج ہی اور ہر وہ شے جو اپنے وجود مین غیر کی
محتاج ہی وہ ممکن ہی اور ہر ممکن اپنے وجود مین محتاج مؤثر ہی ورنہ ترجیح
بلا مرجح لازم آویگی اور وہ محال ہی اور وہ مؤثر واجب الوجود ہے کیونکہ
عالم کے علاوہ بجز واجب الوجود کے کوئی موجود نہین ہے اور یہی
مطلوب ہی اس طریقہ سے بھی دور و تسلسل کے بطلان کی حاجت نہین رہتی
اور یہ طریقہ یعنے امکان عالم سے خدا کا ثبوت اسوجہ سے عمدہ ہے کہ
اثبات حدوث عالم کی احتیاج اس طریقہ مین نہین ہی۔

چوتھا طریقہ یہ ہی کہ موجود کے وجود مین شک نہین ہی کیونکہ اس بات کا تصور
ہرشخص کا فطری امر ہی کہ کوئی شے موجود ہی اور جب موجود کا ثبوت شہادت
فطرت سے بدیہی ہی تو ہم کہتے ہین کہ موجود کا حصر جب واجب ورممکن مین ہی
اور واجب وہی جو اپنے وجود مین غیر کا محتاج نہو اور ممکن وہ ہی جو اپنے
وجود مین غیر کا محتاج ہو جو اوسکی علت ہی پس یہ موجود اگر واجب الوجود ہی
تو مطلوب حاصل ہی اور اگر یہ موجود ممکن الوجود ہی تو اوسکی علت مین کلام ہوگا
اگر اوسکی علت ممکن ہوگی اور یہ کلام واجب الوجود پر ختم ہوگا تو بھی مطلوب
حاصل ہی اور اگر یہ کلام بے نہایت ہوگا تو دور یا تسلسل علت ومعلول لازم
آویگا اور وہ دونون محال ہین۔ پانچوان طریقہ خدا کے ثبوت مین وہ
عجیب وغریب طرز استدلال ہی جسکو حکیم محقق نصیر الدین طوسی نے ایجاد
کیا تھا اس طریقہ مین بھی دور وتسلسل کے بطلان کی ضرورت نہین ہی بیان اوسکا یہ
ہی کہ جب واجب الوجود وہ ہی جو اپنے وجود مین غیر کا محتاج نہو اور ممکن الوجود وہ
ہی جو اپنے وجود مین غیر کا محتاج ہو تو ہم کہتے ہین کہ جب ممکن کا وجود غیر پر موقوف ہے تو
جب اس غیر کا اعتبار نہ کیا جاوے تو اوس غیر کا وجود ہی نہ ہوگا اور جب اس
غیر کا وجود نہ ہوگا تو اوس سے ممکن کا وجود بھی نہ ہوگا کیونکہ یہ محال ہی کہ
معدوم کسی شئے کا موجد ہو پس ثابت ہوا کہ اگر واجب الوجود موجود نہ ہوتا
تو ممکن الوجود کا وجود ہی نہ ہوتا کیونکہ کل موجودات اس حالت مین

ممکن ہوتے ہیں اور اونکا وجود نہ اپنے نفس سے ہی نہ اپنے غیر سے ہی جو ممکن ہو اور
جب ممکن بدون واجب الوجود کے موجود نہیں ہو سکتا اور ممکنات بلاشک
موجود ہیں تو ثابت ہوا کہ واجب الوجود کا وجود واجب ہے تاکہ ممکنات موجود ہون
مین تفسیر اس دلیل کی اسوجہ سے کرتا ہون کہ میرے نزدیک یہ دلیل [illegible] بیان [illegible]
اسکی تفسیر مین یہ ہے کہ کوئی ممکن علت تام نہین ہو سکتا کیونکہ ہر ممکن اپنے وجود مین اپنے غیر کا محتاج ہی اگر وہ
غیر ممکن فرض ہوگا تو وہ اپنے وجود مین اپنے غیر کا محتاج ہوگا جو اسوجہ سے علت نہین ہو سکتا
کہ وہ بالفعل موجود نہین ہی اسی طرح کوئی ممکن علت تام نہین ہی
کیونکہ وہ بالفعل موجود نہین ہے اور جو شے بالفعل موجود نہ ہو اوسکا
علت ہونا ممکن نہین ہی کیونکہ تاثیر معدوم کی موجود مین محال ہے
اور جب یہ ثابت ہوا کہ ممکن کا وجود اپنے غیر پر موقوف ہی اور اگر
وہ غیر ممکن ہو تو وہ علت تام نہین ہو سکتا اور ممکن کے وجود مین
شک نہین ہے تو واجب الوجود کا وجود واجب ہی اسلیے کہ واجب الوجود
وہ ہے جو بالفعل موجود ہے اور یہ ثابت ہوگیا کہ اگر واجب الوجود
موجود نہ ہوتا تو ممکن کا وجود محال ہوتا اور یہی مطلوب ہی۔
چھٹے طریقہ سے ہماری دلیل یہ ہی کہ ممکنات کے وجود مین شک نہین ہی
اور سب ممکنات مین یہ حکم مشترک ہی کہ وجود و عدم اونکے لیے مساوی ہی
پس مجموع ممکنات پر یہ حکم صحیح ہے پس ہم کہتے ہین کہ یہ مجموعہ اگر بدون

اپنے غیر کے موجود ہو تو ترجیح بلا مرجح لازم آویگی اور وہ محال ہی
پس ضرور ہوا کہ اس مجموعہ کا ایسا غیر اوسکی علت ہو کہ اوسکے لیے
وجود و عدم مساوی نہ ہو اور ایسا غیر بجز واجب الوجود کے کوئی
نہین ہی پس ثابت ہوا کہ کل ممکن کا وجود بدون واجب الوجود کے
محال ہی اور جب ممکن موجود ہی تو واجب الوجود کا وجود واجب ہی۔
ساتوین طریقہ سے ہماری دلیل یہ ہی کہ مجموع ممکنات کے وجود مین
شک نہین ہی اور مجموع ممکنات کے لیے یہ حکم ثابت ہی کہ اوسکے لیے
وجود و عدم مساوی ہے اور وہ اپنے وجود مین علت کا محتاج ہی۔
پس ہم کہتے ہین کہ اس مجموعہ کے وجود کی علت نہ کل مجموعہ ہوسکتا ہی کیونکہ اگر یہ کل مجموعہ
علت اس مجموعہ کی ہو تو لازم آتا ہی کہ وہ آپ اپنی علت ہو پس تقدم الشئی علی نفسہ لازم آویگا اور وہ
محال ہی لہذا اس مجموعہ کی علت کوئی اس مجموعہ کا جزو ہوسکتا ہی کیونکہ
یہ ضرور ہی کہ جو شئے کل کی علت ہوگی وہ اوسکے ہر ہر جزو کی بھی علت
ہوگی پس لازم آویگا کہ وہ جزو کسی مرتبہ مین اپنی آپ علت ہو اور یہ
دور ہی جس سے کسی شئے کا تقدم اپنے نفس پر کئی مرتبہ لازم آتا ہی
اور وہ محال ہی اور جب مجموعۂ ممکنات اپنی آپ علت ہوسکتا ہے نہ
اوسکا کوئی جزو اوسکی علت ہوسکتا ہی تو واجب ہی کہ واجب الوجود
مجموعۂ ممکنات موجود کی علت ہو جو مجموعہ ممکنات سے خارج ہی اور یہی مطلوب ہے۔

آٹھوین طریقہ سے ہماری دلیل یہ ہی کہ اس امر کا تصور بدیہی ہی کہ موجودات
عالم کا مبداء اور سبب اول کوئی شئے ہی اور وہ قدیم اور فاعل بالاستقلال ہی
ورنہ صدور ظہور حوادث اوس سے محال ہو اور اسمین نزاع ہی کہ وہ مبداء
اول فاعل موجب یا وہ مجبور بے علم و ادراک بلکہ بے شعور محض ہی جو طبیعت
کلی سے موثر ہی یا خدائے عالم قادر مختار صاحب علم و ارادہ ہی جو اپنے
ارادہ کے موافق اثر کرتا ہی اول گروہ مادیین و طبعیین و دہریین سے
اور دوسرا گروہ الہیین اور خداپرست سے موسوم ہوتا ہی پس نزاع و
اختلاف اس مین ہی کہ مبداء اول فاعل موجب ہی یا فاعل مختار ہی
اور جب ما بہ النزاع یہ قرار پایا تو ہم کہتے ہین کہ عالم مین حادث کے
وجود مین شک نہین ہی اور حادث کا وجود فاعل موجب سے محال ہی جیسا کہ
برہان سے پہلے ثابت ہوچکا ہی کہ فاعل موجب قدیم کے اثر کا قدیم ہونا
واجب ہی ورنہ یا تخلف لازم آویگا یا تسلسل لازم آویگا اور وہ دونون
محال ہین پس واجب ہی کہ مبداء اول قادر مختار ہو اور یہی مطلوب ہی۔
نوان طریقہ استدلال ہمارا یہ ہی کہ یہ امر انسان کا فطری ہی کہ جب کسی امر کا مکرر
تجربہ ہوتا ہی اور اوسکی نتیجہ کو وہ ہمیشہ صحیح پاتا ہی تو اوسکو اوس نتیجہ پر شک
نہین رہتا اور اوس پر علم لازم ہوتا ہے مثلاً جب تکرار تجربہ سے یہ امر
کسیکو معلوم ہوگیا ہی کہ زہر قاتل ہی اور پانی پیاس کا علاج ہی

تو اس امر مین اوسکو کبھی شک نہین ہو سکتا کہ زہر کے کھا جانے سے انسان مرجاویگا اور پانی کے پینے سے پیاس کو تسکین ہو جاویگی اسی طرح جب کوئی شخص کسی صحرا مین کوئی مکان عالیشان ایسا پاویگا جو موافق مصلحت وحکمت بنا ہوا ہو مثلاً اوس مکان مین انسان کے ضروریات اور اوسکی آسائش وآرام کا پورا انتظام کیا گیا ہو تو اوس شخص کو اس امر مین ذرا شک نہوگا کہ اس مکان کو کسی صاحب علم وادراک قادر مختار نے بنایا ہی اور یہ ممکن نہین ہی کہ بدون صاحب علم وقدرت کے ارادہ کے یہ مکان اتفاقاً اس طرح بن گیا ہے کہ پہلے بھی کون سے مٹی اتفاقاً جمع ہوگئی اور کسی طرح اتفاقاً پانی پہونچ کر مٹی سے انیٹین بن گئین پھر اتفاقاً کسی طرح دھنیان بن گئین اور دروازے مناسب مقام پر مساوی پیمائش سے نصب ہوگئے اسی طرح اتفاقاً احاطہ فانوس فرش ومنبر وکرسی سب بن گئے اور مناسب مقام پر نصب کر دیے گئے یا کسی کل کو مثل گھڑی کے کوئی شخص چلتے ہوئے دیکھیگا تو اوسکو اس امر کا فوراً یقین ہو جاویگا کہ یہ کل بدون صاحب علم وقدرت بنانے والے کے اتفاقاً نہ موجود ہوسکتی ہے اور نہ انتظام سے کام دے سکتی ہی اور جب تکرار تجربہ سے جو ایک نوع انواع بدیہیات سے ہے یہ مقدمہ ثابت ہوا تو ہم کہتے ہین کہ جب عالم مین عاقلانہ ترتیب حکیمانہ انتظام موافق مصالح اہل عالم موجود ہین

جیسا کہ علوم طبعیات وتشریح وغیرہ بلکہ کل علوم سے بلکہ اون انتظامات مین نظر کرنے سے ہر شخص کو معلوم ہوسکتے ہین جو روزمرہ ہر انسان کو پیش نظر ہین جسکا ذکر آویگا تو شہادت فطرت انسانی اور تجربہ صحیح سے یہ ثابت ہی کہ صانع ومدبر عالم حکیم صاحب کمال علم وقدرت موجود ہی اور یہی مطلوب ہی کیونکہ دو ہی قول یہان ہین یا فاعل ومدبر عالم مادہ اور اوس کی طبیعت مجبور بے شعور ہی یا خدا ے حکیم وقدیر جمیع کمالات سے متصف اور جمیع نقائص سے مقدس ہی مختصر عبارت مین اس برہان تجربی کا بیان یہ ہی کہ ہر وہ شئے جو عاقلانہ ترتیب در موافق مصالح حکیمانہ انتظام سے موجود ہوا اوسکا صانع حکیم صاحب علم وقدرت ہی اوسکے جمیع مصالح ومفاسد کا عالم ضرور ہی اور جبکہ عالم مین بیشمار انتظامات موافق مصالح حکمت موجود ہین تو یہ نتیجہ مقدمہ بدیہی سے ثابت ہی کہ خدا ے حکیم وقدیر صانع عالم ہی اور یہی مطلوب ہی اس دلیل کی نسبت کوئی شخص یہ نہین کہ سکتا ہی کہ یہ مسلم نہین ہی کہ عالم موافق مصالح حکیمانہ قواعد سے منتظم ہی کیونکہ مثلاً وبائین آتی ہین قحط پڑتے ہین اسلیے کہ یہ مسلم نہین ہی کہ یہ امور مصالح سے خالی اور محض فاسد ہین بلکہ ہم کہتے ہین کہ ان سب امور مین بڑی بڑی مصلحتین ہین جیسا کہ بیان ہوگا۔

اور اگر بر سبیل تنزل بلکہ بفرض محال یہ تسلیم بھی کیا جاوے کہ یہ امور

مصالح سے خالی ہین تو تھوڑے سے مفاسد کے ثبوت سے ہمارے
مطلوب کے ثبوت کو ضرر نہین پہونچتا کیونکہ اس سے بڑھکر اوس سے اور کچھ
ثابت نہین ہوسکتا کہ صانع عالم جمیع ممکنات پر قادر نہین ہے اور
اوسکو جمیع مفاسد و مصالح کا علم نہین ہی اس شبہہ کی تردید ہم آیندہ کرینگے تاہم اس امر مین شک
نہین ہوسکتا کہ قادر مختار اوسکا صانع نہین ہی کیونکہ جسقدر عاقلانہ
انتظامات موجود ہین وہی ہمارے مطلوب کے ثبوت کے لیے کافی ہین
اسلیے کہ مؤثر بے شعور و مجبور سے تو ادنی ترین انتظام اور تھوڑے
زمانہ تک بھی کسی ادنیٰ انتظام کا قیام عقل کے نزدیک ناممکن ہے۔
مثلاً اگر کسی مکان عظیم الشان ہین تھوڑے سے نقص ہون تو بھی
کوئی شخص اوس مکان کی نسبت یہ شک نہین کرسکتا کہ اوسکا بانی قادر
و عالم نہین ہی اور یہ مکان اتفاقاً بدون شمول صاحب قدرت و علم بن گیا
دسوان طریقہ یہ ہی کہ اون علامتون اور شہادتون مین نظر کی جاوے
جو زبان حال سے خدا کے ثبوت پر دلالت کرتی ہین اور وہ اس کثرت سے
ہین کہ کسی امر کے ثبوت مین اسقدر شہادتین نہین ہین اور یہی شہادتین
اسطرح عیب و نقص سے پاک ہین کہ ہر انسان کی عقل اپنی فطرت سے اوس کو
خدا کے ثبوت مین قبول کرتی ہی اور دلیل اوسکی یہ ہی کہ ہر عالم و جاہل
بلید و ذکی اون شہادتون کے سبب سے خدا پر ایمان لانے پر مجبور ہوتا ہی

جیسا کہ ہر شخص کو اپنی وجدانی حالت سے بعد نظر و فکر معلوم ہوسکتا ہی
اور وہ بیشمار ہین اون مین سے بعض کی جانب اس جگہ اشارہ کیا جاتا ہی
مثلاً فصلون کا وقت معین پر پیدا ہونا اور وقت معین پر مجبوری سے
ہمیشہ سورج اور چاند کا طلوع و غروب کرنا ہر ذی حیات کے انواع کی
بقاء و حفاظت اور اون کا بڑھنا زمین سے بخارات ارضی کا ایسی لطافت
سے اوٹھنا کہ عالم کی بربادی اوس سے نہ ہو اور ایک مقام معین پر اونکا
جمع ہوجانا اور ابر کی صورت مین اونکا کثافت اختیار کرنا اور قطرہ قطرہ
ہوکر اونسے پانی ہوکر برسنا تاکہ زور سے زمین پر گرکر زمین کے رہنے والونکی
ہلاکت اور اوگنے والی چیزون کی بربادی کا باعث نہ ہون بے شمار
نباتات کا نمو مختلف معدنیات کا پیدا ہونا انواع حیوانات کا موجود ہونا
اور اون مین ادراک کا اختلاف ہونا اور اون سب کا اپنی حفاظت و ترقی
مین کوشش کرنا اور ہر ذی حیات کی حیات کی ضرورت کے موافق
عالم مین تمام سامان کا مہیا ہونا تاکہ کل ذی حیات دفعتہً صفحہ ہستی سے
معدوم نہ ہون بلکہ اون مین ترقی ہوتی رہے اور قریب ترین شئے یعنی
خود انسان کے نفس کا زبان حال سے خدا کے وجود کی شہادت اس
عنوان سے دینا کہ وہ پہلے نہ تھا پھر عالم وجود مین اوسکا اس طرح
موجود ہونا کہ پہلے زن و مرد مین باہم میل و خواہش کا پیدا ہونا کیونکہ

اگر خلقت مین مرد اور عورت کی خواہش نہ ہوتی تو انسان کی نوع کے
زمانہ کا بہت جلد خاتمہ ہوجاتا پھر نطفہ کا شکم مادر مین قرار پاتا اور
اوسمین ناف کے ذریعہ سے غذا کا پہونچنا اور گوشت اور ہڈی اور اعصاب
وغیرہ تمام ضروریات حیات کا اوگنا پھر مختلف اعضاء انسانی کا مختلف
حاجات زندگی کے سرانجام کے لیے پیدا ہونا جو اعضاء سخت صدمات کے
تحمل کے قابل نہین ہین ون اعضاء سے اونکی حفاظت ہونا جو سخت صدمون کو
برداشت کرسکین اور جب اوسکو شکم مادر کی احتیاج نہ رہے تو اوسکا
اوسکے بلا ارادہ وقصد مسکن زمین پر قدم رکھنا اور اوس ناچاری کی حالت
مین جب اوسکی زندگی بجز اسکے ممکن نہ تھی کہ اوسکے لیے لطیف غذا بہم
پہونچائی جاوے پستان مادر مین دو نہرون کا جاری ہونا اور وہ نہر جو
تحت کی جانب اوسکی پرورش کے لیے جاری تھی اوسکا اوپر کی جانب
دفعتہً رُخ کرنا اور جب وہ اپنا کوئی کام نہین کرسکتا تھا اور ہمہ تن اپنی
زندگی کے لیے دوسرونکا محتاج تھا اوسکو اوس وقت احتیاج مین ایسے
مربی، سرپرست و پرستار ملجانا جنکے مثل انسان کی کوشش سے کبھی نہین
مل سکتے اور جب اوسکو اون پرستارون کی احتیاج باقی نہ رہی تو اون
پرستارون کا اوس سے علیحدہ ہوجانا پھر انسان کی عقل کا تجربہ سے
اور قوت حافظہ کی مدد سے ترقی کرنا معلومات سابقہ کی ترتیب سے اون

اشیاء کو جو جہالت کے پردون مین چھپی ہوئی تھین ڈھونڈھ نکالنا اور
اون سے امور معاش و معاد کا سرانجام کرنا فکر و تدبیر سے اپنی ہی قومی
قوتون پر غلبہ و تسلط حاصل کرنا بیماریون مین عقل کا ایسا طبیب اور
مشکلون مین فہم و فراست ایسے رفیق اعضاء اور جوارح ایسے بلا عذر
خدمتگذار دن کا ہر وقت اوسکے ساتھ رہنا طبیعت ایسی مدبر بدن کا امراض
کے حلون سے اوسکو محفوظ رکھنا ہر مرض کے مقابلہ کے لیے بہت سی دواؤن کا
میسر آنا ہوا سے ہر وقت و ہر لحظہ تعدیل فراج ہونا انسان ایسی شئے کا جو مادی
اور عالم محسوس مین غرق حواس کا محتاج ہی اون چیزون پر عقل سے حکم کرنا
جو حواس سے غائب ہین کسی کا امکان اور حدوث سے خدا کا ثابت کرنا کسی
قرائن و علامات سے یقین حاصل کرنا کسی کے دل کا حالت اضطرار مین اس
یقین کے ساتھ خدا کی جانب متوجہ ہو جانا کہ سب قوتون سے بالاتر کوئی
صاحب قدرت ہی جو سب آفتون سے اور بلاؤن سے نجات دینے والا ہی
بہت سے عقلاء کا خدا پر ایمان لانا مثل وباء و قحط اور اسی طرح بہت سی
آفتون کا یک بیک نازل ہو جانا اور جب انسان کا سب تدبیرون سے
عاجز آجانا تو خلق کی پرورش کے لیے بے منت خلق فیض کے دریاؤن کا
جاری ہونا اور تمام زمین و اہل زمین کا سیر و سیراب ہو جانا اور تا حیات
ہر ذی حیات کے رزق کا سامان مہیا ہونا اضداد کا عالم وجود مین

موجود ہونا اور اوسکا اون دونون سے فائدہ اوٹھانا بے شعور باہم
مخالف طبیعت اشیاء کا ایک زمانہ دراز تک ملے ہوے رہنا پھر ایک
وقت مین اونکا علیٰحدہ ہوجانا طبعی قوتون سے جو اپنے افعال مین مجبور ہین
جنکو مادیین قانون فطرت کہتے ہین اونکو انتظام عالم کے لیے مجبور کرنا
انسان کا بدون فکر و کوشش کے اپنے کو عالم ایسے قصر عالیشان مین پانا
جسکی چھت آسمان ایسی بلند اور اوسکا فرش زمین ایسی وسیع شے ہی اور
چاند اور سورج اور ستارون کی قندیلین اوسمین آویزان ہین جو ضرورت کے
موافق چراغون اور مشعلون کا کام دیتی ہین اور کبھی آنکھون کے سامنے
موجود اور کبھی آنکھون سے اوجھل ہوجاتی ہین اسی طرح تمام ضروریات
بلکہ ضرورت سے زیادہ تمام سامان آرام و آسائش کا اوسمین مہیّا ہونا ہو
لذتین حواس و ادراک سے متعلق ہین اونکے سامان اوسمین موجود پانا سواری
کے لیے بہت سے تنا ور دواب کا موجود ہونا جنگل اور سبزہ زار اور دریا کی
نہرین تفریح کے لیے اوسمین مہیّا ہونا حرارت و برودت مختلف اشیاء کی
زیادتیون کی ضرر سے محفوظ رہنے کے لیے اسباب اسی طرح تمام دفع مضرت
و جلب منفعت کے سامان کا انسان کے مسکن مین بدون اوسکی کوشش کے
مہیّا ہونا پھر اس عالم کبیر کے مثل بہت سے عالم صغیر مثل اپنے جسم کے عالم کبیر کے
اندر موجود و مقید پانا اور اون مین وہ سب انتظامات دیکھنا جو عالم

کبیر مین موجود ہین اپنی روح کو بدن کا بادشاہ اور اپنی عقل کو اوسکا وزیر
اور اپنے اعضاء کو کارکن اور اپنے حواس کو مخبر اور اپنے بدن کو مقام تصرف
اور اپنی طبیعت کو اپنے بدن کا مدبر پانا اور اس امر کا دیکھنا کہ جن قوانین سے
عالم کبیر کا حکیمانہ انتظام ہوتا ہی وہی سب انتظامات عالم صغیر مین بھی پائے
جاتے ہین اور حکیمانہ انتظام اور قرین مصلحت انتظام کی یہ دلیل پانا تاکہ
اگر اون قوانین انتظامی مین سے جو عالم مین جاری اور ساری ہین
کوئی بھی نہ ہوتا تو انتظام عالم درہم و برہم بلکہ انسان رہگراے عدم
ہو جاتا اعضاء حیوانات کی قوانین اور اونکے غرضین اور منفعتین اسی طرح
عالم کے انتظام مین بیشمار مصلحتون اور حکمتون کا مشاہدہ ہونا جن مین سے
بعض بیان ہوئی ہین اور اگر کوئی شخص اوس سے زیادہ دیکھنا چاہے تو
وہ خطب علی مرتضیٰ علیہ السلام اور حدیث امام جعفر صادق علیہ السلام کو
دیکھے جو عمرو ابن مفضل سے مروی ہی کیا خدائے قادر و حکیم کے یقین کے لیے
کافی شہادتین نہین ہین پھر اس مدت مدید اور عرصۂ بعید تک بیشمار
حکیمانہ مصلحتون کے ساتھ عالم کے انتظام کا اس استحکام کے ساتھ قائم
رہنا اسی طرح بیشمار علامات و شہادتین خدائے حکیم کے ثبوت مین صاحبان
فکر کے لیے زمین سے آسمان تک پھیلی ہوئی موجود ہین جنکا حصر انسان کے
امکان سے باہر ہی جس طرح وہ ایک عالم مدقق کی تشفی کرتی ہین

اوسی طرح ایک بدوی کے دل کو تسکین دیتی ہین جیسا کہ قول اعرابی مشہور ہے
البعرۃ تدل علی البعیر وآثار الاقدام علی المسیر فالسماء
ذات الابراج والارض ذات الفجاج الا تدل علی اللطیف الخبیر
یعنے جب اونٹ کی مینگنی اونٹ کے وجود پر اور قدمون کے نشانات
راہ چلنے والے پر دلیل ہین تو آسمان صاحب بروج اور زمین کشادہ
وفراخ کیا ایسے خدا کے ثبوت مین دلیل نہین ہی جو نا قابل دید اور
صاحب علم وخبر ہی اسقدر شہادتون اور علامتون کے بیان کے بعد مین
کہتا ہون کہ جب انسان کو اپنے روزمرہ کی ضروریات مین ایسی شہادتون
اور علامتون سے جو خدا کی شہادتون کے مقابلہ مین تعداد اور وقعت
مین نہایت کم ہین یقین حاصل ہوجاتا ہی اور اوسکا نتیجہ ہمیشہ انسان
صحیح پاتا ہی تو اسکی کیا وجہ ہی کہ عالم کے بیشمار حکیمانہ انتظامات کی
شہادتون کو دیکھ کر خدائے حکیم کے وجود کا یقینی ثبوت نہ ہوا اور جب
انسان کے پاس عقل ہی ایک ایسی شئے ہی جس سے وہ حق و باطل مین
فرق کرتا ہی اور اوسکی فطرت اصلی مین یہ امر ہی کہ وہ شہادتون اور
علامات سے فیصلہ کرتی ہی تو اسکی کوئی وجہ نہین ہی کہ خدا کے ثبوت
مین بیشمار شہادتین جو قرائن و علامات صحیح کے سبب سے لائق قبول ہین
عقل کے نزدیک قابل یقین نہ ہون۔

پھر مین کہتا ہون کہ یہان پہونچ کر ہمارے بیان نے ثبوت شہادتی سے
بڑھکر مرتبہ برہان حاصل کیا ہی وجہ اوسکی یہ ہی کہ جب ثابت ہوا کہ عقل
انسانی کی فطرت مین یہ بات ہی کہ وہ دلائل اقناعی کی کثرت وقوت
اور بے عیب و پاک شہادت پر جسکے صدق پر صحیح علامت دلالت کرے
حکم صحت کرتی ہی اور خدا کے ثبوت مین بیشمار اقناعیات موجود ہین تو خدا کا
ثبوت مختصر عبارت مین اِس برہان سے ثابت ہی کہ ہر وہ شئے جسکے ثبوت
مین کثرت سے اقناعی دلیلین ہون اوسپر یقین کا ہونا ہر صاحب فکر پر
انسانی فطرت سے واجب ہے اور جب خدا کے ثبوت مین بیشمار اقناعی دلیلین
ہر صاحب فکر کے لیے موجود ہین تو خدا کا وجود اس مقدمہ سے ثابت ہی کہ
ہر وہ شے جو انسانی فطرت سے ثابت ہو وہ قابل یقین ہی پس خدا کا یقینی
ثبوت ہر صاحب فکر کے لیے عالم کے بیشمار شہادتون سے موجود ہی یہ وہ
طریقۂ استدلال ہی کہ قرآن مجید مین اور خطب علی مرتضیٰ علیہ السلام اور
احادیث ائمۂ ہدیٰ علیہم السلام مین اس طریقہ سے زیادہ استدلال کیا گیا ہی
اور اس مین شک نہین ہی کہ یہ طریقہ ہر صاحب فکر کے لیے اکسیر کی خاصیت
رکھتا ہی ورنہ انسان مادی جو ہر وقت اپنی ضروریات زندگی کی فکر مین
غرق تماشاے عالم حسّی مین محو ہے اوسکا علاج امکان سے اوسی طرح خارج ہی
جسطرح سے اوس احمق کا علاج ناممکن ہی جو اپنے کو مریض ہی نہ سمجھے۔

بحث شبہات ثبوت خدا مع نقض و دفع اوہام منکرین خدا

خدا کے وجود کی نسبت بہت سے شبہہ کتب مین موجود ہین جو علماء نے تبحر علمی اور ذکاوت ذہنی کی وجہ سے خود ہی ایجاد کیے ہین اور خود ہی اونکے جواب دیے ہین جنکے بیان سے فضول طوالت ہی اسلیے ترک کیے جاتے ہین اور تمثیلاً چند شبہہ مع اونکے جواب کے یہان بیان ہوتے ہین اور وہ یہ ہین -

اول شبہہ اون مین سے یہ ہی کہ اگر واجب الوجود موجود ہوتا تو دو امرون مین سے ایک امر ضرور ہوتا کیونکہ موجود کا حصر انھین دو امرون مین سے ایک امر مین ہے وہ دو امر یہ ہین کہ یا واجب الوجود کا وجود نفس ماہیت ہوگا یا وجود اوسکا اوسکی ماہیت پر زائد ہوگا۔ امر اول اسلیے باطل ہی کہ وجود کل موجودات مین مشترک ہی اور واجب الوجود بھی موجودات مین ہی اور ماہیت موجودات باہم مشترک ہی پس لازم آتا ہی کہ ایک شئے مشترک بھی ہو اور غیر مشترک بھی ہو اور یہ محال ہی - دوسرا امر اسلیے باطل ہی کہ اگر وجود اوسکا اوسکی ماہیت پر زائد ہوگا تو لازم آویگا کہ ماہیت اوسکی اوسکی وجود کی علت ہو اور جبکہ علت کا معلول پر تقدم واجب ہی تو لازم آویگا کہ کوئی شئے قبل اپنے وجود کے موجود ہو اور وہ محال ہی -

جواب اس شبہہ کا یہ ہی کہ ہم کہینگے کہ وجود واجب تعالی نفس ماہیت ہے اور اس بات کو ہم نہین تسلیم کرتے کہ وجود باری تعالی کا جو باری تعالی کا

مین ذات ہی وہ مشترک ہی بلکہ مشترک وجود عام بمعنی کون فی الاعیان
مثل ماہیت تشخص وغیرہ اعتبارات عقلیہ کے ہی جسکا اعتبار محض عقل
مین ہوتا ہی یعنی عقل مین اشتراک ہی خارج مین مشترک نہین ہی اور جب
وجود خدا اوسکی نفس ماہیت خارج مین ہی تو نہ مشترک اور غیر مشترک کا ایک
شئے ہونا لازم آتا ہی اور نہ وجود قبل وجود لازم آتا ہی اور اگر یہ بھی تسلیم
کیا جاوے کہ وجود اللہ تعالیٰ اوسکی ماہیت کا غیر ہی تو ہم یہ نہین تسلیم کرتے
کہ وجود ماہیت اپنے ہی وجود سے مقدم ہوگا کیونکہ اتصاف اوسکی ماہیت کا
وجود سے وجود کے ساتھ ہی۔

دوسرا شبہہ یہ ہی کہ اگر واجب الوجود موجود ہوگا تو یا جزئیات عالم کا
عالم ہوگا اور اسمین محال لازم آیا ہے مثال اوسکی یہ ہی کہ جب زید ایک مکان مین داخل ہو تو جب
اوسکے داخل ہونیکا علم اللہ تعالیٰ کو ہوا اور جب اوس مکان سے زید
خارج ہوا تو اوسکے خروج کا علم خدا کو ہوا اور یہ تغیر ہی اور تغیر واجب الوجود
کے لیے محال ہی اور اگر واجب الوجود جزئیات حوادث کا عالم نہوگا تو
یہ بھی باطل ہی کیونکہ ایسا حکیمانہ انتظام جو ہم عالم مین دیکھ رہے ہین
بدون ایسے صانع عالم کے ممکن نہین ہی جو عالم جزئیات حوادث ہو
اس شبہہ کا جواب یہ دیا گیا ہی کہ اللہ تعالیٰ جزئیات حوادث کا
عالم ہی مگر علم جزئیات سے تغیر اضافات مین ہوتا ہی یعنے یہ تغیر اوس

صفت حقیقی مین نہین ہوتا ہی جس سے ذات اللہ تعالیٰ کی متصف ہی بلکہ
اوسکی ذات کے متعلقات مین ہوتا ہی یعنی نسبت اللہ تعالیٰ کے علم ذاتی
کی سب اوقات و حالات کے ساتھ مساوی ہی پس جب زید گھر مین داخل
ہوا تو یہ اضافت اوسکے علم ذاتی سے جو ازل سے موجود تھا متعلق ہو گئی
اور جب زید گھر سے خارج ہوا تو یہ اضافت اسی طرح اوسکے علم ذاتی سے
متعلق ہو گئی[1] - مین کہتا ہون کہ یہ بات بدیہی ہی کہ تغیر معلومات سے
ذات عالم متغیر نہین ہوتی اور یہ امر صحیح ہی کیونکہ ہر شخص اپنے وجدان سے
اس بات کو جانتا ہی کہ اوسکی معلومات کے تغیر سے اوسکی ذات مین تغیر نہین ہوتا -

تیسرا شبہہ منکرین صانع عالم کا اجمالی یہ ہی کہ اگر واجب لوجود موجود
ہوگا تو یا قادر مختار ہوگا یا فاعل موجب ہوگا امر اول باطل ہی کیونکہ
عالم قدیم ہی اور قدیم شے قادر مختار کا اثر نہین ہوسکتی اسلیے کہ قادر مختار کا
ارادہ موجود کی ایجاد کی جانب متوجہ نہین ہوسکتا - کیونکہ ایجاد موجود
تحصیل حاصل ہی اور وہ محال ہی اور دوسرا امر اسلیے باطل ہی کہ حادث یومی کا قدیم
ہونا لازم آویگا اور وہ بھی محال ہے -

اس شبہہ کا جواب اجمالی یہ دیا گیا ہی کہ عالم حادث ہی جیسا کہ دلائل حدوث
عالم سے پہلے ثابت ہوچکا ہی اور اللہ تعالیٰ قادر مختار ہی پس نہ تحصیل حاصل

[1] مزید توضیح یہہ ہی کہ ازل سی خدا کو علم ان متعلقات کا تھا پس تجدد نہین ہی بلکہ مطابقت ہی ۱۲ منہ

لازم آتی ہی نہ حادث یومی کا قدیم ہونا لازم آتا ہی نہ تسلسل لازم آتا ہی جیسا کہ دلائل سابقہ سے ہر ایک امر اس سے پہلے ثابت ہوچکا ہی اور جواب تفصیلی اس شبہہ کا پہلے بیان ہوچکا ہی اصل مین اسی شبہہ پر منکرین صانع عالم کی بنیاد قائم تھی اور جب وہ باطل ہوا اور کثرت سے یقینی دلیلین خدا کے وجود پر موجود ہین جنکا شمار مشکل ہی فاین المفر من ثلثۃ المطر

بحث اثبات کمال خدا

جب یہ ثابت ہوگیا کہ واجب الوجود کا وجود واجب ہی تو اس امر کے ثبوت مین بھی شک نہین ہی کہ خدا جمیع نقائص سے مقدس اور جمیع کمالات سے متصف ہی اسلیے کہ واجب الوجود سب ممکنات کی علت اول ہی اور تمام ممکنات کو وجود کا فائدہ اوس سے حاصل ہی پس وجود واجب الوجود اوسکا اولی و اکمل تمام موجودات مین ہی پس ضرور ہے کہ جمیع ممکنات سے جمیع وجوہ سے خدا اکمل ہو مثلاً یہ ممکن نہین کہ جاہل سے علم موجود ہو عاجز سے قدرت کا وجود ہو یعنے عدمی امور سے وجودی اشیاء کا وجود ہوا اور جب کہ نقص و کمی اوسکا ضد و مخالف ہی پس ضرور ہے کہ ہر نقص و کمی سے خدا منزہ اور برتر ہو اور جب عقل سے خدا کا جمیع کمالات سے اتصاف ثابت ہوا تو اکثر صفات و افعال کا ثبوت آسان ہی کیونکہ وجوب وجود سے اکثر صفات و افعال کا ثبوت ہوگا۔ اور دلیل اس امر کی

کہ خدا جمیع نقائص سے پاک اور جمیع کمالات سے متصف ہی اجماع مرکب ہے یعنے جو شخص واجب الوجود کا قائل ہی وہ اس امر کا بھی قائل ہی کہ خدا جمیع نقائص سے مقدس اور جمیع کمالات سے متصف ہی اور اتفاق عقلا حجت ہے

بحث وجود واجب الوجود

موجود کے وجود کی تین صورتین ہو سکتی ہین۔

پہلی صورت یہ ہی کہ موجود کا وجود ایسا ہو جو اوس موجود کی ذات کا غیر ہو

دوسری صورت یہ ہی کہ موجود کا وجود ایسا ہو جو اوسکی ذات پر زائد ہو لیکن اوسی موجود کی ذات کے سبب سے اوسکا وجود ہو جیسا کہ اشاعرہ کا گمان ہے وہ قائل ہین کہ حق تعالیٰ شانہ کا وجود ایسا ہی ہے۔

تیسری صورت یہ ہی کہ موجود کا وجود عین ذات موجود ہو۔ اس موجود کی نسبت اس امر کا تصور نہین ہو سکتا کہ وہ موجود۔ موجود نہین ہے کیونکہ اس مقام پر جدائی کے تصور سے یہ لازم آتا ہی کہ نفس شئے اپنے نفس سے جدا ہو اور اوسکا محال ہونا بدیہی ہی اور جب یہ معلوم ہوا تو جاننا چاہیے کہ موافق مذہب محققین ذات واجب الوجود اسی بنا پر موجود ہی۔

مثال تینون صورتون کی یہ ہی مثلاً بعض اشیاء کی روشنی ایسی ہوتی ہی کہ وہ اونکی غیر ہوتی ہی یعنی روشنی اونکی غیر کے سبب سے ہوتی ہی اونکی ذات اوس روشنی کا سبب نہین ہی جیسا کہ روشنی تمام روے زمین کی آفتاب کے سبب سے ہی

اور بعض اشیاء کی روشنی اونکی ذات کی غیر ہوتی ہی مگر سبب اوس روشنی کا اونکی ذات ہی کوئی غیر نہین ہی اور ایسی روشنی اوسنے جدا نہین ہوسکتی مثل آفتاب اور آتش کے۔ اور ایسی روشنی جو مثل ضوء کے ہی جو عین روشنی ہی یہ روشنی بھی روشن ہی مگر اپنے ذات سے روشن ہی کوئی شئے اوسکو عارض نہین ہوئی ہی اور جب یہ معلوم ہوا تو جاننا چاہیے کہ اس امر مین لوگون نے اختلاف کیا ہی کہ آیا وجود واجب تعالی نفس حقیقت واجب خارج مین ہے یا اوسکی حقیقت پر زائد ہی حکماء اور محققین کے نزدیک وجود نفسِ حقیقت واجب ہی دلیل اوسکی یہ ہی کہ اگر وجود عین ماہیت جناب واجب الوجود نہ ہوگا تو اوسپر زائد ہوگا اور اوسکی صفت ہوگا کیونکہ کہا جاتا ہی کہ ماہیت موجود ہی اور صفت خارج مین اور ذہن مین محتاج موصوف ہوتی ہی خارج مین صفت کا موصوف کی طرف محتاج ہونا ظاہر ہی اور ذہن مین احتیاج اسلیے ثابت ہی کہ تعقل صفت کا بدون تعقل موصوف کے ممکن نہین ہی پس یہ صفت تعقل مین محتاج موصوف ہوگی اور جو چیز اپنے غیر کی طرف محتاج ہوتی ہی وہ ممکن ہوتی ہی اس حالت مین صفت ممکن ہوگی اور جب صفت ممکن ہوگی اور ماہیت واجب وجود سے متصف ہی تو وجود واجب ممکن ہوگا پس امکان واجب لازم آویگا اور یہ خلاف مفروض ہی دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر وجود نفس ماہیت واجب نہ ہوگا تو یہ لازم آویگا کہ واجب اپنے غیر کا

محتاج ہو یا واجب کے پہلے عدم ہو یا معدوم کی تاثیر موجود مین ہو یا ماہیت اوسکی دو وجودون سے موجود ہو یا دور یا تسلسل واقع ہو اور جب ایک ان امور مین سے باطل ہی تو یہ ملزوم بھی باطل ہی کہ وجود حضرت واجب الوجود کی ماہیت پر زائد ہی - بیان ملازمت یہ ہی کہ اگر وجود واجب الوجود اوسکی ماہیت پر زائد ہوگا تو اوسکی صفت ہوگا اور صفت محتاج موصوف ہوتی ہی اور موصوف غیر صفت ہی اور جو چیز محتاج اپنے غیر کی طرف ہو وہ ممکن ہی پس صفت ممکن ہوگی اور ہر ممکن محتاج مؤثر ہی پس وہ صفت جو یہان موجود ہی وہ مؤثر کی محتاج ہوگی پس مؤثر یہان یا ماہیت واجب ہوگی یا اوسکا کوئی غیر مؤثر ہوگا اگر غیر ماہیت اوسمین مؤثر ہی تو لازم آویگا کہ واجب اپنے غیر کا محتاج ہو حالانکہ واجب کی احتیاج محال ہی یہ لازم اول ہی اور اگر مؤثر اوسمین ماہیت واجب ہی پس یا وقتِ تاثیر ماہیت موجود ہوگی یا معدوم ہوگی پس اگر معدوم ہو تو لازم آویگا کہ عدم واجب سے پہلے ہو اور یہ خلاف مفروض محال ہی اور یہ لازم ثانی ہی اور یہ بھی لازم آویگا کہ معدوم کی تاثیر موجود مین ہو اور یہ ایک امر غیر معقول محال ہی اور یہ تیسرا لازم ہے اور اگر امر اول ہی یعنے وہ ماہیت اوسمین مؤثر ہو اوسوقت جب وہ موجود ہو پس یا وہ ماہیت اسی وجود سے موجود ہوگی یا اس وجود کے غیر سے موجود ہوگی اگر اسی وجود سے وہ موجود ہی تو لازم آویگا کہ ماہیت کا وجود دو مرتبہ ہو

اور یہ تحصیل حاصل ہی اور یہ بھی محال ہی یہ چوتھا لازم ہی اور یہ بھی لازم آویگا
کہ شئے اپنے نفس پہ موقوف ہو اور شئے اپنے نفس پر مقدم ہو اور اسمین دور
لازم آتا ہی۔ یہ پانچوان لازم ہی اور اگر امر ثانی ہی یعنے ماہیت اس وجود کی
غیر سے موجود ہو تو ہم اوسکی طرف نقل کلام کرینگے اور اوسمین بھی ہم وہی
کلام کرینگے جو وجود اول مین کلام کر چکے ہین اور لازم آویگا کہ ماہیت کا
وجود غیر متناہی مرتبون تک ہو پس تسلسل لازم آویگا اور وہ محال ہی
اور یہ چھٹا لازم ہی پس اس بیان واضح سے یہ امر ظاہر ہو گیا کہ اگر وجود
ماہیت واجب پر زائد ہو گا تو یہ چند امور لازم آوینگے جو بیان ہوئے ہین اور
ہر واحد ان لوازم سے محال ہی پس ملزوم بھی محال ہو گا اور یہی مطلوب ہے۔
جو لوگ واجب کی ماہیت پر اوسکے وجود کو زائد سمجھتے ہین اون کی حجت
یہ ہی کہ واجب کی ماہیت معلوم نہین ہی اور اوسکا وجود معلوم ہے
پس اوسکی ماہیت اوسکے وجود کی غیر ہے کیونکہ جو چیز معلوم ہوتی ہے
وہ غیر معلوم کی غیر ہوتی ہی اور یہ امر کہ واجب کی ماہیت معلوم نہین
اوسکا بیان ہو گا اور یہ امر کہ اوسکا وجود معلوم ہی یہ ہے کہ اوسکا وجود
وہی وجود ہی جو تمام موجودات مین مشترک ہی اور وہ اون معلومات مین سے ہی
جو بدیہی ہین پس وجود ماہیت واجب پر زائد ہو گا اور یہی مطلوب ہے۔
جواب اس حجت کا یہ دیا گیا ہی کہ وہ وجود جو معلوم ہے وہ وجود ہی

جو مشترک ہی جو بالتشکیک اوسکے وجود خاص اور وجود ممکنات پر محمول
ہوتا ہی اور یہ وجود اوسکے وجود خاص سے جدا ہی کیونکہ وہ کلی جو جزئیات پر
بالتشکیک محمول ہوتا ہی وہ اون سے خارج ہوتا ہی اسلیے کہ وہ کلی نہ جزء جزئیات
ہوتا ہی نہ نفس جزئیات ہوتا ہی کیونکہ محال ہی کہ ماہیت مین تفاوت ہو اور وہ
وجود جسکا دعویٰ کیا گیا ہی کہ وہ عین حقیقت واجب ہی وہ وجود واجب کا خاص
وجود ہی جو اوسکی ذات سے قائم ہی اور جسکا حمل غیر واجب پر محال ہی پس اگر وہ
وجود جو مشترک عام ہی اوسکی حقیقت غیر معلوم کی غیر ہی تو اوس سے یہ نہین لازم
آتا ہی کہ وہ وجود خاص بھی اوسکی حقیقت کا غیر ہو حاصل یہ ہی کہ جناب واجب تعالیٰ
کے لیے دو وجود ہین جیسا کہ اوسکی طرف اشارہ کیا گیا ہی ایک وہ وجود ہی جو
اوسکو اور اوسکی غیر کو شامل ہی اور یہی وجود وہ ہی جو معلومات بدیہی سے ہی
اور دوسرا وجود وہ ہی جو اوسی کی ذات سے مخصوص ہی اور یہ وجود
اوسی طرح سے غیر معلوم ہی جس طرح اوسکی ماہیت غیر معلوم ہی۔

بحث نفی ترکیب خدا

جب کہ واجب الوجود وہ ہی جو اپنے وجود مین اپنے غیر کا محتاج نہ ہو اور
ممکن الوجود وہ ہی جسکا وجود بدون اپنے غیر کے محال ہو تو اللہ تعالیٰ کا
وجوب وجود اس امر کی دلیل ہی کہ اللہ تعالیٰ مین ترکیب کسی قسم کی جائز
نہین ہی خواہ وہ ترکیب خارج مین ہو یا ذہن مین عقل سے فرض ہو سکتی ہو

اسلیئے کہ ترکیب بدون اجزا کے نہین ہوتی اور اجزا کل کے غیر ہوتے ہین اور کل اپنے وجود مین اپنے اجزا کا محتاج ہوتا ہی جو اوسکے غیر ہین پس اگر واجب الوجود اپنے وجود مین اپنے غیر کا محتاج ہو تو ممکن الوجود ہوگا واجب الوجود نہ ہوگا اور یہ خلاف مفروض محال ہی۔

بحث وحدانیت خدا تعالیٰ

اللہ تعالیٰ کی وحدانیت کے ثبوت مین کئی دلیلین ہین اوّل دلیل وہ ہی جسکو حکیم محقق نصیر الدین طوسی نے کتاب فصول فی الاصول مین عجیب و غریب تقریر مین بیان کیا ہی جسکا بیان یہ ہی کہ کل وہ شئے جسمین کثرت ہوگی اگرچہ وہ ایسی کثرت ہو جسکا فرض کرنا صحیح ہو وہ اپنے وجود مین غیر کی محتاج ہوگی کیونکہ وہ شئے اپنے احاد کی محتاج ہوگی اور احاد اوسکے غیر ہین تو یہ ثابت ہوا کہ ہر وہ شئے جسمین کثرت ہو یا قابل قبول قسمت ہو ممکن ہی پس جب یہ قضیہ منعکس ہوگا تو یہ قول صحیح ہوگا کہ ہر وہ شئے جو ممکن نہین ہی وہ کثیر نہین ہے اور جبکہ موجودات ممکن اور واجب مین منحصر ہین تو یہ ثابت ہوا کہ واجب الوجود جمیع جہات و اعتبارات سے واحد ہی اس دلیل مین میرے نزدیک یہ عمدگی ہی کہ اوس سے نفی ترکیب اور وحدانیت واجب الوجود دونون کا ثبوت ہوتا ہی نفی ترکیب تو ظاہر ہی اور ثبوت وحدانیت نفی کثرت سے ہی دوسری دلیل باریتعالیٰ کی وحدانیت کی یہ ہی کہ اگر واجب الوجود فرد واحد مین منحصر نہوگا اور ایک سے

زائد مثلاً دو واجب الوجود ہوں تو ہر ایک واجب الوجود مین ایک وہ شئے
پائی جاویگی جو اون دونون مین مشترک ہوگی اور ایک شئے وہ پائی جاویگی جس سے
ایک واجب الوجود کو دوسرے واجب الوجود سے امتیاز ہوگا ورنہ وہ دو نہونگے
پس لازم آویگا کہ ہر واجب الوجود ما بہ الاشتراک و ما بہ الامتیاز سے مرکب ہو اور
ترکیب واجب الوجود مین محال ہی جیسا کہ بیان ہوا۔ اس دلیل پر یہ اعتراض
کیا گیا ہی کہ محض امتیاز سے ترکیب کا لازم آنا مسلم نہین ہی بلکہ اوسی حالت مین
ترکیب لازم آتی ہی جب ممیز ماہیت مین داخل ہو۔ جواب اوسکا یہ دیا گیا ہی
کہ اس ممیز خارج کی کوئی علت ہونا ضرور ہی پس اگر نفس ماہیت واجب اوسکی
علت ہوگی تو وہ ماہیت کو لازم ہوگی اور لازم کا ملزوم سے جدا ہونا محال ہی
پس وہ ایک ہی ذات واجب ہوگی اور مطلوب حاصل ہوگا اور اگر علت
امتیاز کوئی اور امر ماہیت واجب سے خارج ہوگا تو احتیاج واجب کی اپنے
غیر سے لازم آویگی پس جو واجب فرض ہوا ہی وہ ممکن ہوگا۔ واضح ہو کہ
اس دلیل پر اور طرح کے بھی اعتراض کیے گئے ہین اور شبہہ ابن کمونہ مشہور ہی
اور اوسکے جواب بھی دیے گئے ہین جنکو بوجہ طوالت ہمنے ترک کیا ہے مگر
میرے نزدیک سب شبہہ اس طرح دفع ہو سکتے ہین کہ واجب الوجود کے
متعدد فرض کرنے سے واجب الوجود مین اجزا واقعی کے سبب سے ترکیب ضرور
لازم آتی ہی کیونکہ بدون دو چیزون کے تصور کے یعنے ایک ما بہ الاشتراک

اور دوسرا مابہ الامتیاز دو کا تصور ہی نہین ہو سکتا اور یہی ترکیب ہی۔
تیسری دلیل کا بیان تین مقدمون پر موقوف ہی پہلا مقدمہ یہ ہی
کہ وہ ذات جو واجب الوجود ہی اوسکے لیے یہ امر لازم ہی کہ اوسکا وجود
اوسکی ذات کا غیر نہ ہو بلکہ عین حقیقت واجب ہو اس مقدمہ کا ثبوت
بیان ہو چکا ہے۔
دوسرا مقدمہ یہ ہی کہ وجود ممکن عین حقیقت ممکن نہین ہی ثبوت اِس
مقدمہ کا بھی بیان ہو چکا ہی اس مقام پر صرف اسقدر بیان کافی ہی
کہ وہ ذات جسکے لیے وجود عین ذات ہو محال ہی کہ وہ موجود نہ ہو بلکہ
ایسی شئے کے عدم کا تصور ہی نہین کر سکتے کیونکہ اس سے لازم آتا ہی کہ خود
شئے اپنے لوازم ذات سے خارج ہو جاوے اور یہ محال ہی اور ثابت ہو چکا ہی
کہ ممکن پر عدم جائز ہی پس وجود عین ذات ممکن نہ ہوگا۔
تیسرا مقدمہ یہ ہی کہ جو شئے اجزا سے مرکب ہی وہ ممکن ہی جیسا کہ مکرر بیان
ہوا ہی اِن مقدمات کی تمہید کے بعد اب ہم کہتے ہین کہ اگر ایک سے زائد
واجب الوجود موجود ہون تو یہ امر بنا بر مقدمۂ اول کے ضروری ہی کہ وجود
دونون کی ذات پر زائد نہ ہو بلکہ دونون کے وجود عین ذات ہون
اور اِن دونون واجبون کے مجموعہ کا بھی وجود عین ذات ہوگا کیونکہ اس
مجموعہ کے دونون جزا ایسے ہین جنکی ذات عین وجود ہے پس مجموعہ بھی

واجب الوجود ہوگا کیونکہ ممکن کا وجود اوسکا عین ذات نہین ہوتا جیسا کہ دوسرے مقدمہ سے ثابت ہی پس لامحالہ یہ مجموعہ بھی واجب الوجود ہوگا حالانکہ مجموع مرکب ہی اور ہر مرکب ممکن ہی جیسا کہ تیسرے مقدمہ سے ثابت ہی پس یہ بات لازم آتی ہی کہ ایک ہی شئے یعنے مجموعہ دونون کا ممکن الوجود بھی ہو اور واجب الوجود بھی ہو اور یہ محال ہے لہذا وہ شئے جس سے یہ محال لازم آتا ہی یعنے تعدد واجب وہ بھی محال ہی۔

چوتھی دلیل اس بنا پر کہ واجب الوجود کا وجود اسکا عین ذات ہی یہ ہی کہ اگر واجب الوجود مثلاً دو ہون تو وجود اون دونون کا عین حقیقت ہوگا اور جب وجود عین حقیقت ہوگا تو اب ان دونون کا امتیاز باہمی کسی ایسی چیز سے ہوگا جو ان دونون کی ذات سے خارج ہو کیونکہ ذات دونون کی عینیت وجود کی حیثیت سے ایک ہی پس وہ اس بات کی صلاحیت نہین رکھتی کہ ممیز واقع ہو اور جب کسی خارجی شئے سے اونکا امتیاز ہوگا تو یہ دونون واجب الوجود اوس ممیز خارجی کے محتاج ہونگی اور واجب الوجود وہ نہین ہی جو غیر کا محتاج ہو لہذا دونون ممکن الوجود ہونگے اور پھر یہ بھی ممکن نہین ہی کہ ان دونون کا مجموعہ واجب الوجود ہو کیونکہ یہ مجموعہ غیر کا محتاج ہی پس یہ مجموعہ ممکن ہی اور یہ ایسا ممکن ہوگا جو بدون فاعل موجود ہوگا کیونکہ علت فاعلی اس مجموعہ کی ذات نہ ہوگی اسلئے کہ یہ امر لازم ہے کہ

فاعل اوسکا غیر ہو اور اس ممکن پر باعتبار وجود مقدم بھی ہو اور ممیز بھی
اسکا فاعل نہین ہو سکتا کیونکہ جو کل کا فاعل ہوتا ہی وہ ہر ہر جز کا بھی فاعل
ہوتا ہی اور کوئی خارجی امر بھی اوسکا فاعل نہ ہوگا کیونکہ ہم کہہ چکے ہین کہ جو کل کا
فاعل ہوتا ہی وہ جزء کا بھی فاعل ہوتا ہی حالانکہ ممکن نہین کہ امر خارج فاعل
جزء ہو اسلیے کہ مفروض یہ ہی کہ دونون جزء واجب ہین پس تعدد واجب
فرض کرنے سے لازم آتا ہی کہ ممکن بدون فاعل موجود ہو اور یہ محال ہے
اور جب ایک سے زائد واجب الوجود فرض کرنے سے
ان سب طریقون سے محال لازم آتا ہی تو یہ ثابت ہوا کہ واجب الوجود کا
ایک سے زائد ہونا محال ہی۔

پانچوین دلیل باریتعالی کی وحدانیت پر یہ ہی کہ اگر واجب الوجود ایک سے
زائد مثلاً دو ہون تو اون مین تمائز ایک کا دوسرے سے ضرور ہوگا کیونکہ اگر
دونون مین تمائز نہ ہو تو اون پر اطلاق دو کا صحیح نہ ہوگا اور یہ جائز نہین ہے
کہ ما بہ التمائز لازمۂ الوہیت ہو کیونکہ لازمۂ الوہیت دونون مین مشترک ہی
بلکہ عارض ہوگا جسکا جدا ہونا ذات سے جائز ہوگا پس دو کا ایک ہونا
جائز ہوگا اور یہ محال ہی۔

چھٹی دلیل یہ ہی کہ اگر واجب الوجود ایک سے زائد ہون تو ہر ممکن کی نسبت
ہر واجب الوجود سے مساوی ہوگی پس اگر واجب الوجود کسی ممکن کے

وجود کی مستقل علت ہو اور دوسرا نہ ہو تو ترجیح بلا مرجح لازم آویگی اور اگر دونون علت ہون تو لازم آتا ہی کہ ایک معلول کی دو علتین مستقل ہون اور یہ بھی محال ہی جیسا کہ بیان ہوا۔

ساتوین دلیل یہ ہی کہ اگر واجب متعدد ہون تو ضرور ہی کہ وہ متعین ہونگے جس سے اون مین امتیاز ہوگا اور جب وہ متعین ہونگے تو دو حال سے خالی نہین ہی یا تعین اونکا نفس ماہیت واجب ہوگا یا ماہیت اس تعین کی سبب ہوگی یا ماہیت کو یہ تعین لازم ہوگا ان تینون حالتون مین وہ متعدد نہ ہون گے اور اگر سبب اوس تعین ماہیت واجب کا کوئی امر خارج از ذات ہوگا تو واجب واجب بالذات نہ ہوگا کیونکہ یہ محال ہی کہ واجب بالذات کسی ایسے امر کا اپنے تعین مین محتاج ہو جو اوس سے خارج ہو۔

آٹھوین دلیل وحدت واجب الوجود کی دلیل تمانع ہی اور وہ قرآن مجید سے متکلمین نے اخذ کی ہی جیسا کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہی لو کان فیہما الہۃ الا اللہ لفسدتا یعنے اگر بجز خدائے واحد کے کوئی اور بھی خدا ہوتا تو عالم مین فساد ہوتا بیان اس دلیل کا یہ ہی کہ اگر واجب الوجود یعنے متصف بکمالات الوہیت ایک سے زائد مثلاً دو ہون تو دونون کی قدرت مساوی ہوگی اور نسبت مقدوریت ہر ممکن کی اونکی جانب مساوی ہوگی پس ممکن ہی کہ ایک واجب الوجود کسی ممکن کی ایجاد کا ارادہ کرے مثلاً ایک پتھر کی حرکت کا

ارادہ کرے اور دوسرا واجب لوجود اوس پتھر کے سکون کا ارادہ کرے پس
ایک کا ارادہ دوسرے کے ارادہ کے ضد و مخالف ہوگا پس اگر اوس واجب کی
مراد کا پورا ہونا ممکن ہو جسنے پتھر کی حرکت کا ارادہ کیا ہی تو دوسرا واجب لوجود
جسنے ارادہ سکون کیا ہی عاجز قرار پاویگا پس وہ جمیع صفات کمالات الوہیت سے
متصف نہ ہوگا بلکہ ناقص ہوگا اور خلاف مفروض لازم آویگا اور دونوں کی
مراد کا پورا ہونا ممکن نہین ہی اسلیے کہ اجتماع ضدین لازم آتا ہے پس
ضرور ہی کہ واجب لوجود فرد واحد مین منحصر ہو جسکی مراد کے حاصل ہونے کا
کوئی دوسرا مانع نہ ہو اور اگر کہا جاوے کہ ممکن ہی کہ ایک واجب الوجود
مصلحت کی جہت سے ارادہ کرے اور دوسرا واجب لوجود اس مصلحت سے مانع نہ ہو
کہ وہ مصلحت انجام پاوے جسکا ارادہ کسی دوسرے واجب لوجود نے کیا ہی یعنی
عالم کا انتظام اتفاق سے کرین۔ تو جواب اسکا یہ ہی کہ یہ امر ممتنع نہین ہی کہ اونمین
اختلاف ہو بلکہ یہ ممکنات سے ہی پس باعتبار امکان یا تمانع لازم آیگا یا ایک کا
عجز لازم آیگا اور یہ دونوں امر محال ہین کیونکہ صورت اول مین دونون مین سے کسی کا
ارادہ نافذ نہ ہوگا اور صورت دوم مین نقص واجب الوجود لازم آیگا۔ یہ جواب حدیث امام علیہ السلام سے ماخوذ
ہے تومین دلیل وحدانیت باریتعالی یہ ہی کہ باریتعالی کی وحدانیت قرآن مجید سے
ثابت ہی اسلیے کہ جب یہ ثابت ہی کہ اللہ تعالی پر کذب ممتنع ہے اور
محمد صلی اللہ علیہ و آلہ کی نبوت و عصمت ثابت ہی جیسا کہ آگے بیان ہوگا

تو قرآن مجید سے جو کچھ ثابت ہو وہ حجت ہے اور قرآن مجید مین اللہ تعالیٰ فرماتا ہے
قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ اور مثل اسکے بہت جگہ اللہ تعالیٰ کی وحدانیت کا بیان ہے
پس خدا کی وحدانیت خدا و رسول کے بیان سے ثابت ہی۔
مین کہتا ہون کہ اللہ تعالیٰ کی وحدانیت پر اتفاق عقول عقلاء ہے اور وہ
اجماع مرکب ہے اس طریقہ سے ثابت ہی کہ جو شخص اللہ تعالیٰ کے وجود کا قائل ہی
وہ اسکا بھی قائل ہی کہ اللہ تعالیٰ واحد ہی اور دلیل اسکی کہ خدا کی وحدانیت پر
اتفاق عقول و راجماع عقلاء ہی یہ ہے کہ ہر فرقہ جو خدا کا قائل ہے وہ
اس بات کا دعویٰ کرتا ہی کہ خدا ایک ہی اور ہم موحد ہین اس دلیل پر
یہ اعتراض ہوسکتا ہی کہ (فرقہ ثنویہ) وحدانیت الٰہی کا منکر ہی کیونکہ یہ
مسلم نہین ہی کہ فرقہ ثنویہ دو خدا کے اس معنے سے قائل ہین کہ ہر ایک
ادن مین سے واجب الوجود متصف بجمیع صفات الوہیت ہی کیونکہ کتب
کلامیہ مین جہان فرقہ ثنویہ کا ذکر ہے اوس سے مراد اونکی مجوس ہین جیسا کہ
مواقف وغیرہ مین لکھا ہی اور مجوس دو خدا کے قائل نہین ہین بلکہ وہ کہتے ہین
کہ فاعل خیر یزدان یعنی خدا ہی اور فاعل شر اہرمن ہی اور اہرمن کو وہ
خدا نہین کہتے بلکہ اہرمن کو یزدان کا معلول کہتے ہین سند اوسکی یہ ہے کہ
وہ کہتے ہین کہ یزدان نے اندیشہ کیا اوس سے اہرمن پیدا ہوا یہ کچھ میری ہی
راے نہین ہی بلکہ اکثر محققین علماء مثل علامہ حلی و شیخ اشراق کے بھی راے یہی ہے

کہ مجوس کا یہ کہنا کہ فاعل عالم دو ہین کنایہ و رموز ہین یعنی مراد اوس سے تعداد واجب
نہین ہے اسلیے کہ حسب رائے بعض حکما خیر وجودی ہی اور تمام وجودات کا وجود واجب الوجود
سے ہے اور وہ یزدان ہی اور شر عدمی امور ہین اسلیے اہرمن کی جانب منسوب ہین
اور مجوس مین بڑے بڑے حکما گذرے ہین اونکی جانب ایسا خیال کہ وہ دو خدا
کے قائل ہین صحیح نہین ہی پس یہ خیال صحیح نہین ہی کہ ثنویہ دو خدا کے قائل ہین
یہی حال ابن کیمونہ کے شبہہ اور علماء حکمت کے اعتراضات کا ہی اسلیے کہ شبہہ
اور اعتراضات کا بیان اور شے ہی اور عقیدہ مین اختلاف اور شے ہی۔

بحث اثبات کمال خدا

اور جب یہ امر ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ واجب الوجود علت العلل ہی تو اوسکا
وجوب وجود اس امر کی دلیل ہی کہ اوسکی ذات جمیع جہات سے اکمل اور تمام صفات
کمال سے متصف اور تمام نقائص وکمی سے اعلیٰ و برتر ہی کیونکہ تمام موجودات
کی وہی علت ہی اور اوسکا وجود اتم واکمل ہی پس جو شے موجودات مین
ہوگی اوس سے ادون واخس ہوگی اور عقل کے نزدیک یہ امر محال ہی کہ
ناقص شئ کامل کی علت اور ادون اور اخس شے اعلی و اشرف کی علت ہو
مثلاً یہ ممکن نہین ہی کہ لکڑی اور لوہا نجار کے وجود کے علت ہو مثلاً اسکا تصور
نہین ہوسکتا کہ عجز سے قدرت کا وجود ہو جہل سے علم موجود ہو۔ اور دلیل
اللہ تعالیٰ کے جمیع کمالات سے متصف ہونے اور جمیع نقائص سے مقدس

ہونے کی اتفاق عقول ہی جو اجماع مرکب سے اس طرح سے ثابت ہی کہ جو شخص
واجب الوجود کا قائل ہے وہ اسکا بھی قائل ہے کہ واجب الوجود جمیع کمالات
سے متصف اور تمام نقائص سے پاک ہے

بحث اثبات حکمت خدا

جب یہ معلوم ہوا کہ واجب الوجود ہر نقص سے پاک و مقدس ہی اور ہر کمال سے
بوجہ اتم متصف ہی اور یہ امر بدیہی ہی کہ صفات رذیلہ مثل جہل و سفاہت اور
افعال ذمیمہ مثل کذب و ظلم و غیبت نقص ہین اور صفات جمیل مثل علم و
قدرت اور افعال لائق مدح و ستائش مثل عدالت و سخاوت اسیطرح
وہ افعال جو قرین مصلحت و موجب منفعت ہون دلیل کمال ہین اور یہ بھی آیندہ
ثابت ہوگا کہ اللہ تعالیٰ جمیع موجودات کا عالم ہی پس یہ ثابت ہی کہ اللہ تعالیٰ
حکیم ہے اسلیے کہ حکمت حقائق اشیاء کا علم اور ایسے افعال کا اپنے اختیار سے
عمل مین لانا ہے جو عقل کے مطابق لائق مدح و ستائش ہون یا یہ کہا جاوے
کہ وہ افعال مطابق اغراض صحیح قرین مصالح ہون۔

بحث قدرت و اختیار خدا

پہلے بیان ہو چکا ہی کہ قدرت وہ ہی جو ارادہ فاعل کے موافق اثر کرے
پس قادر مختار وہ ہی جسکا اثر اوسکی قدرت و داعی کا اس حیثیت سے
تابع ہو کہ داعی کے مطابق مثلاً کسی خاص وقت کو عام اوقات سے ترجیح دیکر چاہی

فعل کو عمل مین لاوے یا داعی کے ہونے یا صارف کی وجہ سے اوس فعل کو ترک کرے اور فاعل موجب وہ ہی جسکے لیئے داعی وصارف نہ ہو بلکہ اثر کرنا اوسکی ذات کا مقتضی ولازم ہو مثال اوسکی آتش وآب کی ہی کہ جلانا آگ کا اور تر کرنا پانی کا بدون داعی کے محض اون کے اقتضاء طبیعت کی وجہ سے ہی اسیطرح اور اشیاء کے طبعی افعال مین اور یہ بھی بیان ہوچکا ہی کہ فاعل موجب کے لیے یہ جائز نہین ہی کہ اپنے اثر کو ایک وقت مین موقوف رکھے اور دوسرے وقت اثر کرے مثلاً آگ اور پانی کے لیے یہ ممکن نہین ہی کہ جلانا یا تر کرنا موقوف رکھے اور دوسرے وقت مین جلاوے یا تر کرے اور جب قدرت واختیار وعجز واضطرار کا فرق اور اونکی تاثیر کی حقیقت معلوم ہوئی تو جاننا چاہیے کہ اس امر مین اختلاف ہی کہ خدا موثر موجب ہی یا فاعل مختار ہی مشہور ہے کہ حکماء کا مذہب یہ ہی کہ خدائے تعالیٰ فاعل موجب ہی اور متکلمین بلکہ کل اہل مذاہب وادیان کا مذہب یہ ہی کہ خدا فاعل مختار ہی اور یہی حق ہی متکلمین کے ثبوت مذہب مین اول دلیل یہ ہی کہ عجز نقص ہی اور نقص واجب الوجود کے لیے محال ہی بلکہ لازم آتا ہی کہ بندے خدا سے کسی صفت مین کامل ہون کیونکہ بندونکا فاعل مختار ہونا بدیہی ہی۔ اب اگر خدا فاعل موجب ہو تو لازم آتا ہی کہ خدا بندون کی مقابلہ مین ناقص ہو اور یہ عقل کے نزدیک بدترین نقص ہی۔

دوسری دلیل یہ ہی کہ جب یہ ثابت ہوا کہ عالم حادث ہی جیساکہ بیان ہوچکا ہی
تو واجب ہی کہ اوسکی ایجاد کسی خاص وقت مین ہوئی ہو اور جب اوسکی
ایجاد کسی خاص وقت مین ہوئی ہی تو تخصیص ایک وقت کی دوسری وقت سے
فاعل مختار سے مخصوص ہی فاعل موجب سے محال ہی جیساکہ بیان ہوچکا ہی کہ
فاعل موجب جب علت ہوگا تو اوسکا اثر اوسکے ساتھ ہوگا اگر وہ قدیم ہی
تو اثر اوسکا قدیم ہوگا اور اگر وہ حادث ہی تو اثر اوسکا حادث ہوگا پس
جب عالم حادث ہوا اور واجب الوجود قدیم ہی اور موثر کا حصر موجب و
مختار مین ہی تو یہ ثابت ہی کہ واجب الوجود صانع عالم قادر مختار ہی۔
تیسری دلیل اللہ تعالیٰ کے اختیار کی یہ ہی کہ اگر اللہ تعالیٰ فاعل موجب ہو تو یا یہ
لازم آتا ہی کہ فاعل موجب اپنی تاثیر سے باز رہے یا یہ لازم آتا ہی کہ حوادث مین
تسلسل ہوا اور یہ دونوں امور محال ہین اور مستلزم محال محال ہی پس یہ ثابت
ہوا کہ مؤثر عالم مختار ہی بیان اوسکا یہ ہی کہ حادث کے وجود مین شک نہین ہی۔
پس ہم کہتے ہین کہ دو امرون سے خالی نہ ہوگا یا صدور حادث کا کسی حادث
کے واسطہ سے ہوگا یا کسی حادث کے واسطہ سے نہ ہوگا اگر کسی حادث کے
واسطہ سے ہوگا تو ہم اوس حادث کے واسطہ مین اسی طرح بے نہایت کلام
کرینگے پس تسلسل لازم آویگا اور وہ محال ہوا اور اگر کسی حادث کے واسطہ سے
نہ ہوگا تو فاعل موجب کا اپنے اثر سے کسی وقت مین باز رہنا لازم آویگا اور

وہ بھی محال ہی جیساکہ بیان ہو چکا ہی یہ دلیل اسوجہ سے عمدہ ہی کہ خدا کے
اختیار کا ثبوت حدوث عالم کے ثبوت پر اس دلیل سے موقوف نہین رہتا
اور باوجود اوسکے قواعد برہانیت سے درست ہی محقق طوسی نے خدا کی قدرت
واختیار کو عمدہ تقریر مین اِس بیان سے ثابت کیا ہی جسکو تھوڑی شرح کے
ساتھ ہم یہان لکھتے ہین وہ کہتے ہین کہ ہر موثر یا تو اثر اوسکا تابع
قدرت داعی ہوگا یا نہ ہوگا بلکہ مقتضی اوسکی ذات کا ہوگا اول قادر مختار ہی
دوسرا موجب ہی اور اثر قادر مختار کا بعد عدم ہی کیونکہ داعی معدوم کو چاہتا ہی
اسلئے کہ ایجاد موجود تحصیل حاصل ہی اور اثر موجب کا اوسکے زمانہ وجود کے ساتھ ہوتا ہی
اسلیے کہ اگر اوسکا اثر زمانہ وجود سے بعد ہو تو اوسکا وجود ایک زمانہ مین بے ترجیح
دوسرے زمانہ کے ہوگا پس اگر اوسکا اثر موقوف کسی ایسے امر پر نہ ہو جس سے وہ
بالفعل موثر تام ہو تو ترجیح بلا مرجح لازم آویگی اور وہ محال ہی اور اگر موقوف
ہو تو وہ موثر موثر تام نہ ہوگا حالانکہ وہ موثر تام فرض ہوا ہی پس خلاف
مفروض لازم آویگا نتیجہ یہ ہی کہ اللہ تعالی جو ممکنات مین موثر ہی وہ قادر ہی
اسلیے کہ اگر اللہ تعالی موثر موجب ہوتا تو ممکنات قدیم ہوتے حالانکہ ممکنات
حادث ہین جیساکہ بیان ہو چکا ہی پس ثابت ہوا کہ اللہ تعالی قادر مختار ہی
اور یہی مطلوب ہی۔

بحث عموم قدرت خدا

اور دلیل اس بات کی کہ اللہ تعالیٰ ہر ممکن پر قادر ہی یہ ہو کہ اگر اللہ تعالیٰ بعض ممکنات پر قادر ہوا اور بعض ممکنات پر قادر نہ ہو تو تخصیص بلا مخصص لازم آتی ہی اور وہ محال ہی۔ واضح ہو کہ حکماء اس سے انکار کرتے ہین کہ وہ خدا کے اختیار کی نفی کرتے ہین وہ کہتے ہین کہ خدا کے اختیار کے منافی ہمارا مذہب نہین ہی جو لوگ ہمارے اقوال سے نفی اختیار سمجھتے ہین اون کی غلطی ہی حکیم محقق نصیر الدین طوسی نے اپنے بعض کتب مین فریقین کے مقام خلاف کو تحقیق کیا ہی اوسکا بیان ہی کہ حکماء یہ کہتے ہین کہ جس فاعل کا فعل اوسکے ارادہ سے ہو وہ فاعل مختار ہی چاہے فعل کے زمانۂ وجود سے اوسکا فعل مقارن ہو یا نہ ہو پس مقام خلاف حکماء اور متکلمین مین داعی ہی کیونکہ حکماء کے نزدیک جائز ہی کہ داعی شئے موجود سے متعلق ہوا اور جب قدرت داعی سے ملجاویگی تو فعل کا وجود داعی سے واجب ہوگا اور اللہ تعالیٰ کی قدرت اور داعی دونون ازلی ہین پس فعل بھی ازلی ہوگا اور یہ اونکے نزدیک اختیار کے منافی نہین ہی۔

اور متکلمین کے نزدیک قادر مختار وہ نہین ہی جسکا اثر ہمیشہ سے ہو کیونکہ فاعل موجب کے اثر کا اوسکے ساتھ ہونا لازم ہی مگر قادر مختار کا داعی قدیم شئے مین اثر نہین کرسکتا کیونکہ موجود شئے کی ایجاد کی جانب داعی متوجہ نہین ہو سکتا مین کہتا ہون کہ داعی ازلی سے جب ترک فعل محال ہوگا تو اختیار کی نفی

لازم ہی کیونکہ قادر وہ ہی جو ترک فعل پر بھی قادر ہو اور جب ترک فعل محال ہوا
اگرچہ فی نفسہ وہ ممکن ہو تو اختیار کا ثبوت مشکل ہی۔ اسی لیے تمام محققین کی
رای ہے کہ فلاسفہ کا میلان اسی جانب ہے کہ خدا فاعل موجب ہی یا اونکی قواعد سے
یہ لازم آتا ہی کہ خدا فاعل موجب ہی اسی لیے خود محقق طوسی نے حکمار کو الزام
دیا ہی اور قدرت و اختیار خدا پر استدلال کیا ہی محقق رسالۂ فصول فی الاصول
مین بیان کرتے ہین کہ فلاسفہ کہتے ہین کہ اللہ تعالی موجب بالذات ہی اور ہر موجب بالذات سے
اوسکا اثر جدا نہین ہوسکتا پس لازم آتا ہی کہ جسوقت کوئی شے عالم مین معدوم ہو
تو واجب تعالی معدوم ہو کیونکہ عدم اس شئے کا یا اسوجہ سے ہوگا کہ اوسکی
ذات عدم کی مقتضی ہی یا اوسکی شرط معدوم ہی یا اوسکی علت معدوم ہے
یا جزء علت معدوم ہے امر اول محال ہی کیونکہ ایسی شئے ممتنع الوجود ہی جسکی
ذات عدم کی مقتضی ہو باقی امور سے بھی مطلوب حاصل ہی یہ امر کہ بوجہ عدم علت
اوس شئے کا عدم ہو اسکا بطلان ظاہر ہی اسی طرح جزء علت اور عدم شرط کا
حال ہی کیونکہ کلام اون چیزون کے عدم مین اوسی طرح ہوگا جس طرح اوس
شئے مین کلام ہوگا یعنے ہم دریافت کرینگے کہ مثلاً شرط کا عدم اوسکے شرط کی
انتفار سے ہوا یا اوسکی علت کے انتفار سے ہوا یا جزو علت کے انتفار سے
ہوا یون ہین ہر چیز مین مسلسل کلام ہوتا چلا جاویگا یہانتک کہ یہ کلام واجب تک
منتہی ہوگا کیونکہ تمام موجودات سلسلہ حاجت مین واجب لذاتہ تعالی شانہ تک

منتھی ہین پس اس سلسلہ کی انتہا بھی واجب لذاتہ تک لازم ہو گی پس عدم
واجب لازم آویگا کیونکہ معلول کے رفع سے علت کا رفع لازم آویگا اور
وہ محال ہی۔ محقق طوسی بعد اس الزام کے کہتے ہین کہ بحمد اللہ فلاسفہ کو اس
الزام سے مفر نہین ہی۔ بعض لوگون کے مذاہب یہ ہین کہ خدا بعض ممکنات پر
قادر نہین ہی اور یہ مذاہب باطل ہین آون مذاہب مین سے ایک مذہب
نظام ہی اوسکا مذہب یہ ہی کہ جناب باری قبیح پر قادر نہین ہی نظام نے
اپنے مذہب کے ثبوت مین یہ حجت پیش کی ہی کہ اگر خدا قبیح پر قادر ہو تو لازم آویگا
کہ وہ جاہل ہو اور محتاج ہو اور لازم محال ہی پس ملزوم بھی محال ہی۔
بیان ملازمت یہ ہی کہ اگر اوسکا قادر ہونا بہ نسبت قبیح کے صحیح ہو تو قبیح
بہ نسبت جناب باری کے ممکن ہو گا اور ممکن کے فرض وقوع سے کوئی
محال نہین لازم آویگا پس ہم فرض کیے لیتے ہین کہ قبیح واقع ہوا پس
یا جناب باری کو اوسکے قبح کا علم ہے یا نہین اگر اوسکو علم اوس کے قبح کا
نہین ہی تو جناب باری کا جہل لازم آتا ہی اور اگر وہ اوسکے قبح کا عالم ہی تو
اوس کو احتیاج جانب قبیح ہو گی کیونکہ اگر وہ محتاج اوس کا نہوتا
تو وہ اوس سے صادر کیون ہوتا اسلیے کہ وہ شخص جو کسی چیز سے غنی ہوتا ہی
اور اوسکے قبح کا عالم ہوتا ہی اگر وہ حکیم بھی ہو گا تو اوس فعل کو ہرگز نہ کریگا
اور جناب باری حکیم ہی پس جب حکیم سے قبیح واقع ہو گا تو بغیر اسکے کہ وہ

اوسکا محتاج ہو قبیح فعل نہ واقع ہوگا پس ملازمت واضح ہوگئی لیکن لازم کا محال ہونا پس وہ اس سبب سے ہی کہ جناب باریتعالی جمیع معلومات کا عالم ہے اور اپنے ماسواسے غنی ہی۔

جواب اسکا یہ دیا گیا ہی کہ کسی شئے کے مقدور ہونے سے اوسکا واقع ہونا بھی لازم نہین ہی کیونکہ جائز ہی کہ کوئی شئے ممکن لذاتہ ہو اور واقع نہو اور جہل اور احتیاج دونون قبیح کے وقوع کے لیے لازم ہین اوسکے مقدور ہونے کے لیے لازم نہین ہین تاکہ جہل وعلم کے استحالہ سے مقدوریت بھی محال ہو پس باریتعالی شانہ قبیح پر قادر ہی مگر اوس سے واقع نہین ہوتا کیونکہ اوسکی طرف کوئی داعی نہین ہان اوس سے قبیح کا واقع ہونا ممتنع ہی کیونکہ وہ مستلزم جہل واحتیاج ہی جو اوسکے حق مین مستحیل ہے اس مقام پر ایک اعتراض کیا گیا ہی اور اوسکا ایک جواب دیا گیا ہی۔

اعتراض یہ ہی کہ جب صدور قبیح جناب باری سے ممتنع ہوا جیسا کہ تمنے ذکر کیا تو باریتعالی قبیح پر قادر نہوگا کیونکہ جو شئے ممتنع ہوتی ہے وہ مقدور بھی نہین ہوتی۔ جواب یہ ہی کہ قبیح کے دو اعتبار ہین ایک تو بنظر ذات قبیح دوسرے بنظر حکمت پس اعتبار اول سے وہ ممکن ہی اور اسی اعتبار سے وہ مقدور بھی ہی اور دوسرے اعتبار سے وہ ممتنع ہی پس امتناع قبیح حکمت کی حیثیت سے ہی نہ اس حیثیت سے کہ وہ فی نفسہ ممتنع ہی۔ منجملہ اون مذاہب کے جو اس

بحث مین باطل کیے گئے ہین ایک مذہب عباد بن سلیمان حمیری ہی وہ یہ ہی کہ
خدا اپنے معلوم کے خلاف پر قادر نہین ہی - اوسکی حجت یہ ہی کہ خدا کو جسکے
واقع ہونے کا علم ہوا ہے اوسکا واقع ہونا واجب ہی اور جس چیز کا نہ واقع
ہونا اوسکو معلوم ہی وہ ممتنع ہے کیونکہ اگر وہ چیز جسکے وقوع کا علم اوسکو ہو
وہ نہ واقع ہو اور وہ شے جسکے عدم وقوع کا علم اوسے ہو واقع ہو تو لازم
آئیگا کہ اوسکا علم جہل سے منقلب ہو جائے اور جہل علم سے بدل جائے اور
یہ محال ہے - پس وہ شئے جس کا واقع ہونا معلوم ہی اوسکا نہونا ممتنع ہی
اور وہ شئے جسکا عدم معلوم ہے اوسکا خلاف یعنی ہونا واجب ہے پس ایک
قیاس اس طرح کا صادق آئیگا کہ خلاف معلوم یا واجب ہی یا ممتنع ہی اور
کوئی شے واجب و ممتنع سے مقدور نہین نتیجہ یہ نکلے گا کہ کوئی شے جو خلاف
معلوم خدا ہے وہ مقدور خدا نہین ہی - پہلا مقدمہ قیاس یعنی صغریٰ
اسلیے صادق ہی جو ہمنے بیان کیا اور دوسرا مقدمہ قیاس یعنی کبریٰ کا صدق
اسلیے ہی کہ متعلق قدرت کا وجود صحیح ہی اور اوسکا معدوم ہونا بھی صحیح ہے
اور واجب کا عدم صحیح نہین ہی اور ممتنع کا وجود صحیح نہین ہی پس قدرت
ان دونون پر نہ ہوگی -

جواب اس استدلال کا کئی طرح سے دیا گیا ہی یعنی الزامی اور حلی الزامی
یہ ہی کہ اس دلیل سے لازم آتا ہی کہ خدا اور غیر خدا کے لیے کوئی مقدور ہی نہو

کیونکہ شئے کا یا وجود معلوم ہے یا عدم معلوم ہی معلوم الوجود کے نقیض یعنے
عدم ممتنع ہے پس وجود اوسکا واجب ہوگا اور معلوم العدم کے نقیض واجب ہوگی
پس وہ ممتنع ہوگا اور واجب ور ممتنع پر قدرت نہین ہوتی پس
کسی چیز پر کسی کو قدرت نہ ہوئی اور یہ بداہت کے خلاف ہی۔
دوسرا حلی جواب یہ ہی کہ قیاس مین جو حداوسط ہی وہ دونون مقدمون مین
متحد نہین ہی کیونکہ پہلے مقدمہ مین جو واجب و ممتنع مذکور ہین وہ غیر کے
جہت سے واجب یا ممتنع ہین اور وہ غیر علم ہے کیونکہ علم ہی کے تعلق سے
وہ واجب یا ممتنع ہوگیا ہی اور کبریٰ مین ممتنع و واجب ذاتی ہین کیونکہ
جو منافی قدرت ہی وہ وجوب ذاتی اور امتناع ذاتی ہے اور جبکہ
حداوسط قیاس مین متحد نہین ہی تو نتیجہ صحیح نہین نکل سکتا اور دوسرا جواب
حلی یہ ہی کہ علم تابع معلوم ہی مثلاً آسمان جیسا واقع ہے ویسا ہی علم ہوگا
اور جو چیز تابع ہوتی ہے وہ موثر نہین ہوتی پس جب علم مؤثر نہ ہوا تو
شے اپنے حد امکان سے خارج ہوکر حدِ وجوب و امتناع مین نہ داخل ہوگی
پہلا مقدمہ یعنی علم کا تابع ہونا اسلیے ثابت ہی کہ علم مثال معلوم ہوتا ہی اور
معلوم کی حکایت ہی اور مطابق معلوم ہی اور جو مطابقت مین اصل ہے
وہ معلوم ہی ہے پس علم تابع وقوع معلوم ہوگا اور وقوع معلوم تابع
اسبات کا ہی کہ اوسپر قدرت ہو اور دوسرا مقدمہ یعنی جو چیز تابع ہوتی ہے

وہ موثر نہین ہوتی اسلیے ثابت ہی کہ تابع متاخر ہوتا ہی اور کوئی شے
موثر سے متاخر نہین ہوتی پس اگر فرض کیا جائے کہ علم مؤثر ہے تو لازم آئیگا
کہ ساتھ ہی متاخر بھی ہو اور متقدم بھی ہو اور اجتماع تاخر و تقدم حالت
واحدہ مین محال ہی اس جواب کے مقدمہ اول مین نظر کی گئی ہی کیونکہ یہ جبھی
تمام ہوگا جب علم انفعالی ہو کیونکہ علم انفعالی ہی تابع معلوم ہوتا ہے
اور علم خدا علم انفعالی نہین ہی بلکہ علم فعلی ہے اور مذاہب باطلہ مین سے
مذہب کعبی ہی اوسکا مذہب یہ ہی کہ باریتعالی اون افعال پر جو بندون کی مقدور
کے مثل ہین قادر نہین ہی اوسنے اپنے مذہب مختار پر یہ استدلال کیا ہی
کہ بندے کا فعل یا تو طاعت ہی یا سفاہت ہی یا عبث ہی کیونکہ وہ فعل
یا کسی غرض سے واقع ہوگا یا کسی غرض سے نہ واقع ہوگا دوسرا عبث ہی
اور اول یا موافق احکام شرع واقع ہوگا یا موافق شرع نہ ہوگا اول
طاعت کے نام سے موسوم ہوتا ہی اور دوسرا سفاہت ہی پس بندہ کا فعل
ان تینون قسمون سے خارج نہین پس اگر خداوند عالم عبد کے مقدور کے مثل پر
قادر ہو تو بندہ کے مانند خود بھی طاعت و سفاہت و عبث سے موصوف
ہوگا اور امر اول یعنی اطاعت اس بات کی مستلزم ہی کہ باریتعالی کے لیے
کوئی آمر نہی حاکم ہو اور یہ محال ہے اور عبث و سفاہت قبیح ہین
اور قبیح جناب باری پر محال ہے پس خدا مثل مقدور عبد پر

قادر نہ ہوگا اور یہی مطلوب ہی۔
جواب یہ دیا گیا ہی کہ مثلین جیسا کہ قبل مین بیان ہو چکا وہ دو امر ہین
جو حقیقت مین متحد ہون مانند حرکت جبل ور حرکت دست کی کیونکہ حرکت
اون دونون مین ایک ہی ہی اور دونون حقیقت مین متوافق ہین پس
اس سے یہ نہین لازم آتا کہ وہ دونون عوارض مین بھی یکسان ہون اور
طاعت وسفاہت و عبث اوصاف ہین جو فعل کے لیے عارض ہوتے ہین
جو موجب مخالفت فعل نہین ہوتے یعنی یہ ضروری نہین ہے کہ یہ
عوارض ملکر فعل کو بھی مختلف کر دین محقق طوسی نے کہا ہی کہ اگر مراد
مستدل یہ ہی کہ خدا اوس مثل فعل عبد پر قادر نہین جو اون صفات کے
ساتھ ہو جسکے بغیر فعل کا صدور ممکن نہین تو جواب نہ ہوگا بلکہ جواب
یہ ہوگا کہ اگر اوسنے عبث سے ارادہ اوس چیز کا کیا ہی جو عبث نہ ہو تو
ہم اوسکے عدم جواز کو منع کرینگے کیونکہ جتنے افعال آلہی ہین وہ سب
اسی طرح ہین اور اگر ارادہ کیا ہی اوس فعل کا جسکے لیے کوئی غایت
صحیح عقلا اور شرعا نہ ہو تو حصر ممنوع ہے کیونکہ جتنے مباحات ہین وہ
سب نہ طاعت ہین نہ عبث ہین نہ سفاہت ہین اور اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جاوے
تو ہم اس امر کو نہین تسلیم کرتے کہ خدا طاعت وسفاہت وعبث پر قادر
نہین ہے کیونکہ وہ ممکن ہین اور جو ممکن ہی وہ خدا کا مقدور ہی ہان

صارف خدا کو اوس فعل سے باز رکھتا ہی مگر اوس سے عدم قدرت نہین لازم آتا
منجملہ مذاہب باطلہ جبائیون کا یہی مذہب ہی وہ مذہب یہ ہی کہ خدا بندہ
کے عین مقدور پر قادر نہین ہی۔ اس مذہب پر اونھون نے یہ استدلال قائم
کیا ہی کہ اگر خدا ے تعالیٰ عین مقدور عبد پر قادر ہو تو دو قادر ایک
مقدور پر مجتمع ہونگی اور وہ باطل ہی کیونکہ اگر ایک مقدور پر دو قادر جمع
ہون تو اجتماع نقیضین لازم آویگا اور وہ محال ہی۔
بیان ملازمتہ یہ ہی کہ مقدور کی شان سے واقع ہونا اوسوقت ہی
جب داعی قادر کے لئی موجود ہو اور جسوقت اوس مقدور کا کوئی صارف
ہو تو اوسکو عدم ہی پر باقی رہنا چاہیے۔ پس اگر مقدور واحد دو
قادرون سے واقع ہو اور فرض کرین کہ ایک کے پاس فعل کا داعی
موجود ہی اور دوسرے کے پاس فعل کا صارف ایک ہی وقت مین موجود ہی
تو لازم آئیگا کہ داعی کے اعتبار سے موجود ہو اور صارف کے اعتبار
سے مفقود ہو پس موجود بھی ہوگا اور معدوم بھی ہوگا اور یہ دونون
متناقض ہین پس خلف لازم آئیگا۔
جواب اس استدلال کا یہ دیا گیا ہے کہ مقدور کا مشترک ہونا اوسیوقت
ممکن ہی جب ایک کی طرف وہ منسوب نہ ہو لیکن جب وہ ایک کی طرف
منسوب ہو تو اوسمین اشتراک اس اضافت کے اعتبار سے ممتنع ہوگا

پس وہ مقدور جسکی نسبت کسی ایک کی جانب نہین دیگئی اوسکی نسبت اون
دونون مین سے ہر ایک کی طرف ممکن ہی مگر ایک ہی مرتبہ مین نہین بلکہ علی سبیل البدلیۃ
اور یہی اس بات سے مراد ہی کہ جو ایک کا مقدور ہی وہی دوسرے کا بھی مقدور ہی۔
اور اجتماع نقیضین نہ لازم آئیگا کیونکہ مقدور کا حالتِ عدم پر باقی رہنا
اوسوقت جب صارف قادر معین کے پاس موجود ہو ممنوع ہی بلکہ اوسوقت
اوسکا عدم ہوگا جب دواعی بالکل نہ پائے جاتے ہون اور صارف ہر طرح سے
پائے جاتے ہون اور جس امر مین ہم بحث کر رہے ہین وہان ایسا نہین ہی
اسمین ایک نظر کی گئی ہی اول اسوجہ سے کہ اس طرح کا فعل قبل اسکے کہ کسی
ایک کی طرف اوسکی نسبت دیجائے عین مقدور کسی کا نہین ہو سکتا اور
اسوقت مین قدرت ہر ایک کی دوسرے مقدور کے مثل سے متعلق ہوگی
نہ دوسرے مقدور کے عین سے اور یہ مسئلہ محل نزاع نہین ہے۔
دوسرے اس جہت سے کہ صارف عدم داعی کا نام نہین ہی بلکہ جس طرح
داعی ایک ایسا معنی ہی جو قادر مین موجود ہی کہ جب وہ معنی قادر مین پائے
جاتے ہین تو قادر وجود مراد کے لیے سبب تام ہو جاتا ہی اوسی طرح صارف
بھی ایک ایسا معنی ہی کہ جسوقت قادر مین وہ معنی پائے جاتے ہین تو قادر
اس بات کا سبب تام ہو جاتا ہی کہ جس فعل سے یہ صارف ہی وہ معدوم ہو
اور انتفاء داعی وجود صارف کو لازم ہی اور جبکہ یہی حال ہی تو ایک کا

اون دونون مین سے اوس چیز کا واجب کرنیوالا قرار دینا جس سی وہ متعلق ہی
تحکم اور زبردستی ہے بلکہ جواب یہ ہی کہ دو قادرون مین سے جو
قوی تر ہی اوسکا فعل واقع ہوگا مثلاً اللہ تعالیٰ نے کسی فعل کا ارادہ کیا
اور بندہ نے اوس سے کراہت کی اور وہ فعل دونون کا مقدور قبل اعتبار
وقوع ہی تو قوتِ قادرِ قوی نے دوسرے قادر کی قوت کو منع کردیا اور روک دیا
ایسی حالت مین جب قوی قادر نے کسی قادر کو فعل سے روک دیا ہو تو مقدوریت
قادر ضعیف سے وہ فعل خارج نہین ہوا ہی کیونکہ فعل قادر عدم مانع سے مشروط
ہوتا ہی پس مانع ہونا کسی شے کا قادر کو قادریت سے نہین نکالتا ہی اسی طرح
خدا کا بندہ کو کسی فعل پر اپنی قدرت کو عمل مین نہ لانے سے قادر کر دینا اس بات کو
لازم نہین کرتا کہ فی نفسہ وہ فعل خدا کا مقدور نہین ہی۔

بحث اثبات علم خدا

بجز جماعت قلیل فلاسفہ کے سب عقلاء کا اس امر مین اتفاق ہی کہ خدا عالم
جمیع اشیا ہی قبل استدلال اسکا بیان مناسب ہے کہ خدا کے علم سے کیا مراد ہی پس ہم کہتے ہین
کہ انسان کا علم اس طرح سے ہی کہ پہلے کوئی امر معلوم نہ ہو پھر اوسپر وہ منکشف
وظاہر ہو پس مطلق علم سے مراد یہ ہی کہ نفس پر کوئی شے ظاہر و منکشف ہو
پس خدا کا علم اشیا اونکا ظہور و انکشاف ہی نہ اس طرح کہ پہلے کوئی شئے
ظاہر نہ تھی پھر ظاہر ہوئی بلکہ اس معنے سے خدا پر اشیا ظاہر ہین کہ اوس سے

کبھی نہ غائب تھین اور نہ غائب ہونگی جس سے اوسمین کوئی تغیر نہین ہوتا اور
نہ کسی صورت کا خدا مین حلول ہوتا ہی نہ کوئی صفت اوسمین حاصل ہوتی ہی
نہ کسی قسم کی کثرت خدا مین لازم آتی ہی اور جب یہ معلوم ہوا تو جاننا چاہیے
کہ خدا کے علم کے ثبوت مین متکلمین کی دو دلیلین ہین۔

اوّل دلیل یہ ہی کہ جب یہ ثابت ہوا کہ خدا قادر مختار ہی تو یہ ثابت ہے
کہ خدا عالم ہے کیونکہ قادر مختار کے لیے داعی واجب ہی جیسا کہ بیان
ہو چکا ہی اور داعی کا وجود بدون اس بات کے ممکن نہین ہی کہ فاعل کو مصلحت
اور مفسدہ فعل کا شعور ہو اور یہی علم ہی۔

دوسری دلیل اونکی یہ ہی کہ عالم مین بیشمار مصالح و فوائد عاقلانہ بترتیب
حکیمانہ انتظام کے ساتھ موجود ہین اور جو شے ایسی ہو اوسکے موجد و مدبر کی
نسبت اس امر مین شک نہین ہو سکتا کہ وہ اوس شے کے مفاسد و مصالح کا
عالم ہی اور یہی مطلوب ہے اس دلیل کا ثبوت دو مقدمون کے ثبوت پر
موقوف ہی اول عالم مین عاقلانہ انتظام کا وجود دوسرے یہ بات کہ
جس شخص سے عاقلانہ انتظام ہو اوسکا عالم ہونا ضرور ہے۔

اوّل مقدمہ کا ثبوت عالم کی وہ عجیب و غریب ترتیب اور اون بیشمار
مصالح و منافع سے اوسکی ترکیب ہے جو ہر شخص کے مشاہدہ مین ہین جن مین سے
بعض اس کتاب مین بیان ہو سے ہین اور جنمین سے بعض علوم طبقات الارض

اور طبیعیات اور تشریح و منافع اعضا بلکہ اکثر علوم سے بعد تحقیقات ظاہر ہوے ہین
دوسرے مقدمہ کا ثبوت بدیہی ہی مثلاً جو شخص فصیح و بلیغ عبارتون کو
باقاعدہ کتابون کو اسی طرح اور عمارتون کو دیکھیگا جسمین غرض صحیح
کے مطابق کثرت کے ساتھ یہ انتظام پایا جاتا ہو اور اتفاقات و شاذ و نادر کا
احتمال اوس انتظام مین نہ ہو تو اسامر مین اوسکو شک نہ رہیگا کہ اوس
شئے کا موجد و مدبر اوس کے مفاسد و مصالح کا عالم ہے اور جب ان دونون
مقدمون کا ثبوت بدیہی ہی تو اس امر کے ثبوت مین شک نہین ہو سکتا کہ موجد
و مدبر عالم مفاسد و مصالح عالم کا عالم ہے یہ دلیل اسوجہ سے عمدہ ہے کہ
خدا کی قدرت و اختیار کے ثبوت پر خدا کے علم کا ثبوت موقوف نہین رہتا
بلکہ اسوجہ سے بھی عمدہ ہی کہ ایسے مقدمون سے یہ نتیجہ نکلتا ہی جنکا ثبوت
بدیہی ہی اس دلیل پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ اگر مراد یہ ہو کہ جمیع وجوہ سے
عالم موافق مصلحت و موجب منفعت ہی تو یہ مسلم نہین ہی اور اگر مراد یہ ہی کہ بعض
وجوہ سے موافق مصلحت و موجب منفعت ہی تو یہ امر خدا کے علم پر دلالت نہین
کرتا اکثر چیزین مثل آگ اور پانی کے ایسی ہین جو عالم نہین ہین مگر اون سے
نفع ہوتا ہی جواب اسکا یہ ہی کہ ہر شخص فطرۃً اس امر کو جانتا ہی کہ جو شئے
ایسی ہو جسمین اس کثرت سے مصالح و منافع موجود ہون جس کثرت سے
عالم مین منافع و مصالح ہین اوسکا بانی و مدبر ضرور اوسکے مفاسد و مصالح کا

عالم ہی اور اسی قدر خدا کے علم کے ثبوت مین کافی ہی یہ امر ضرور نہین کہ وہ شئے جمیع وجوہ سے قرین مصالح و منافع اس حیثیت سے ہو کہ اوسمین کوئی مفسدہ اور مضرت نہ ہو جیسا کہ اون مثالون سے ظاہر ہے جنکو ہمنے بیان کیا ہی کیونکہ اگر کسی فصیح عبارت یا باقاعدہ کتابت مین بعض بعض نقص ہون تو بھی اس مین شک کسی کو نہین ہو سکتا کہ فصیح عبارت یا باقاعدہ کتابت کا موجد اوس عبارت و کتابت کے مفاسد و مصالح کا عالم ہی۔

دوسرا اعتراض یہ ہی کہ دلیل علم موجد پر دلالت نہین کرتی کیونکہ مگس عسل کیا عجیب و غریب بنا گھر بناتی ہی حالانکہ وہ عالم نہین ہی۔ جواب اوسکا یہ دیا گیا ہی کہ یہ مسلم نہین ہی کہ مگس عسل اپنے گھر کے متعلق مفاسد و مصالح کی عالم نہین ہے اور حکماء کی بھی دو دلیلین ہین ایک یہ کہ خدا مجرد ہی کیونکہ وہ جسم و جسمانی نہین ہی جیسا کہ ثابت ہوگا اور ہر مجرد عاقل کلیات ہی جیسا کہ بیان ہو چکا ہے پس یہ ثابت ہوا کہ خدا عالم ہے۔

دوسری دلیل یہ ہی کہ خدائے تعالی اپنی ذات کو جانتا ہے کیونکہ تعقل یہ ہے کہ وہ ماہیت جو علائق مادی سے مجرد ہو وہ مجرد قائم بالذات کے لیے حاضر ہو اور وہ خدا کی شان مین حاصل ہی کیونکہ اوسکی ذات مجرد اوسکی ذات سے غائب نہین ہی پس ثابت ہوا کہ خدا عالم اپنی ذات کا ہی اور جبکہ عالم اپنی ذات کا ہے تو اوسکی ذات کے علاوہ جو اشیاء ہین اونکا بھی وہ عالم ہی کیونکہ اوسکی ذات کے

علاوہ جتنے موجودات ہیں اون سب کی علت اول اور اونکا مبدا با واسطہ یا
بلا واسطہ خدا ہی ہی اور جب خدا سب کی علت ہی اور علم علت سے معلول کا علم
واجب ہے تو ثابت ہوا کہ خدا جمیع موجودات کا عالم ہے یہ دونون
دلیلین مجروح و مقدوح ہین مگر بطور تائید دلیلون کے اون سے
کام نکل سکتا ہے کیونکہ عقل اس امر کو قبول کرتی ہی کہ مجرد بوجہ مناسبت
اور مجردات کا عالم ہو اور جب یہ ثابت ہوا کہ خدا عالم ہی تو یہ بھی ثابت ہی
کہ خدا جمیع اشیاء کا عالم ہے کیونکہ نسبت ہر شئے کی اللہ تعالی کے علم سے
مساوی اور یکسان ہی پس اگر اللہ تعالی کا علم بعض اشیاء سے متعلق ہو اور
بعض اشیاء سے متعلق نہ ہو تو ترجیح بلا مرجح یعنی تخصیص بلا مخصص لازم آویگی
اور وہ محال ہی برخلاف انسان کے علم کے کہ اوسکے علوم موقوف ایسے آلات
پر ہین جو اوسکی ذات پر زائد ہین مثلا قوت سامعت و بصارت اور وہی
مخصص ہین حکما کہتے ہین کہ اللہ تعالی کو علم اون جزئیات کا نہین ہوتا ہی
جنکی شان سے تغیر و حدوث ہی مثلاً زید ایک مکان مین ہی پھر اوس مکان سے
دوسرے وقت مین جب زید خارج ہوگا تو یہ علم جزئیات زمانی سے ہے
اور اسوجہ سے کہ اللہ تعالی کی ذات جہل سے متصف نہ ہو کہتے ہین کہ اللہ تعالی کا
علم جزئیات بطریق کلی اوسی طرح سے جس طرح حساب سے یہ معلوم ہوجاتا ہی
کہ چاند گہن اوسوقت ضرور ہوگا مثلاً جب چاند برج حمل کے اول درجہ مین ہوگا

تو گہن ہوگا مگر جب چاند گہن ہوتا ہی اوسوقت اوسکو اطلاع نہ ہو پس جس طرح سے انسان کا علم ہی اوسی طرح اللہ تعالیٰ کو جزئیات زمانی کا علم ہے متکلمین اس تاویل علیل سے اسوجہ سے راضی نہین ہین کہ حکماء کی دلیل اس باب مین نہایت ضعیف ہی اور قول حکماء کے بطلل ہونیکی یہ دلیل ہی کہ یہ تو ایسا نقص ہی جس سے انسان کا اللہ تعالیٰ سے اکمل ہونا لازم آتا ہی کیونکہ انسان کو جزئیات کا علم ہوا ور اللہ تعالیٰ کو علم نہ ہو یہ صریحی نقص ہی۔

حکماء کی یہ دلیل ہی کہ علم اسی بات کا نام ہی کہ عالم کے نزدیک ایک ایسی صورت حاصل ہو جو معلوم کے مطابق ہو جب تعریف علم یہ ہوئی تو باری تعالیٰ جزئی کا اگر بوجہ جزئی جانے مثلاً عند اسنے زید کو جانا کہ اسوقت وہ گھر مین ہی پھر زید مکان سے باہر آیا تو اب ہم کہین گے کہ آیا وہ علم اول باقی ہی یا بدل گیا اگر وہی پہلا علم باقی ہی تو یہ جہل ہی کیونکہ زید اب مکان سے خارج ہوا اور اگر علم اول مطابق واقع اس طور سے بدل گیا کہ پہلے زید کی وجود کا علم مکان سابق مین تھا اب زید کے خروج کا علم ہوگیا تو علم باری مین تغیر ہوا اور اللہ تعالیٰ کی ذات مین تغیر اور اللہ تعالیٰ کا محل حوادث ہونا لازم آیا اور جب اللہ تعالیٰ کے لیے جہل اور محل حوادث ہونا محال ہے تو بجز اوس صورت کے جو ہمنے مثال مین بیان کی ہی کسی طرح اللہ تعالیٰ کو علم جزئیات حاصل نہین ہوسکتا۔

حکیم محقق نصیر الدین طوسی نے حکما کی اس دلیل کو پہلے اونکے اصول مسلمہ سے توڑا ہی پھر اس شبہہ کو دلیل سے حل کیا ہی۔ بیان نقض کا یہ ہی کہ اے حکما تم یہ کہتے ہو کہ علم علت مستلزم علم معلول ہی اور یہ بھی کہتے ہو کہ خداوند عالم جمیع ممکنات کی علت ہی اور یہ بھی کہتے ہو کہ خدا اپنی ذات کا عالم ہی پھر کیونکر ہوسکتا ہی کہ علم علت ہو اور علم معلول نہ ہو اور جب یہ اصول حکما کے مسلمہ ہین تو عجب ہے کہ باوجود دعوی ذکاوتون سے اس تناقض سے کیونکر غفلت کی ہی پس وہ اس حالت مین پانچ امرون مین مبتلا ہو گئے ہین یا اسکا اقرار کرین کہ ان جزئیات زمانی کی علتون کا سلسلہ علت اول یعنی اللہ تعالیٰ تک منتہی نہین ہوتا یا اسکا انکار کرین جو کہتے ہین کہ علم علت مستلزم علم معلول ہی یا اس بات کا اعتراف کرین کہ ہم اس امر کے ثابت کرنے سے عاجز ہین کہ اللہ تعالےٰ اپنی ذات کا عالم ہے یا اپنے اس قول سے انحراف کرین کہ علم صورت معلوم کا مساوی عالم مین ہوتا ہی یا اس بات کو جائز رکھین کہ اللہ تعالیٰ محل حوادث ہی اس نقض کے ذکر فرمانے کے بعد حکیم محقق نے اس شبہہ کو یون حل فرمایا ہی کہ کہ تمنے جس اشکال کا ذکر کیا ہی وہ تو تب لازم آتا ہی کہ جب علم اللہ تعالیٰ کی ذات پر زائد ہو اور جبکہ اللہ تعالیٰ کا علم عین ذات ہی اور علم سے مراد معلوم کا عالم کے سامنے حاضر ہونا ہی پس تغیر معلوم سے تغیر اللہ تعالیٰ کا لازم نہین آتا کیونکہ ازل سے جو کچھ ہوا ہی اور ابد تک جو کچھ ہوگا وہ سب اللہ تعالیٰ پر

ازل سے ابد تک ایک حالت سے ظاہر ہی یعنی زمانہ جو ظرف موہوم معلومات کا ہی وہی تمام وکمال اللہ تعالیٰ کے سامنے موجود ہے پھر یہ بات بدیہی ہی کہ جس شخص کو متغیر کا علم ہوتا ہی تو اوس سے اوس شخص کی ذات مین تغیر لازم نہین آتا اور متکلمین نے اس شبہہ کا یہ جواب دیا ہی کہ جس مشکل کا ذکر حکماء نے کیا ہی وہ صفات حقیقی مین ہی امر اضافی مین نہین ہی اور اللہ تعالیٰ کے علم کا تعلق معلوم سے اضافی ہی پس اضافات مین تغیر واقع ہوتا ہی ذات مین تغیر نہین واقع ہوتا ہی مثلاً زید گھر مین تھا تو وہ اللہ تعالیٰ پر منکشف تھا اور جب زید گھر سے خارج ہوا تو اوسکا تعلق علم الٰہی سے ہوگیا پس علم اللہ تعالیٰ کا ازل سے ابد تک یکسان ہی اور معلومات سے اوسکا تعلق ایک امر اعتباری واضافی ہی اور تغیر اضافت سے تغیر مضاف الیہ مین نہین لازم آتا حاصل جواب متکلمین یہ ہی کہ یہ جائز ہی کہ ایک شئی کی جانب بہت سی اضافتین ہون مثلاً ایک قدرت کی جانب بہت سے مقدورون کی اضافت ہوتی ہی اور مقدور کے معدوم ہوجانے سے قدرت قادر مین تغیر نہین ہوتا ہی بعض فلاسفہ کہتے ہین کہ خدا کو اپنی ذات کا علم نہین ہی اونکی حجت یہ ہی کہ علم یا صورت معلوم کا عالم مین حصول ہی یا اضافت درمیان عالم ومعلوم ہے اور یہ مستلزم کثرت ہی اور وہ خدا کے لیے محال ہی جواب اوسکا یہ ہی کہ جب اپنی ذات کا علم ہے تو حصول صورت معلوم کی حاجت نہین ہی اور درصالت اضافت اعتباری مغایرت کافی ہی۔

بحث نفی احتیاج خدا

اللہ تعالیٰ کا وجوب وجود اس امر کی دلیل ہی کہ خدا غنی ہے اسلیے کہ غنی وہ ہے جو ذات مین اور صفات مین کسی غیر کا محتاج نہین ہی۔
دلیل اس امر کی کہ اللہ تعالیٰ ذات مین کسیکا محتاج نہین ہی۔ یہ ہی کہ یہ ظاہر ہی کہ جو شئے ذات مین اپنے غیر کی محتاج ہی وہ ممکن ہی اور یہ خلاف مفروض محال ہی کیونکہ خدا واجب الوجود فرض ہوا ہی اور لازم آتا ہی کہ شئے اپنے نقیض سے متصف ہو اور وہ بھی محال ہی اور دلیل اس بات کی کہ اللہ تعالیٰ صفت مین اپنے غیر کا محتاج نہین ہی یہ ہی کہ اگر اللہ تعالیٰ کسی صفت مین غیر کا محتاج ہوگا تو متفعل و متاثر اور مستکمل اپنے غیر سے ہوگا اور یہ محال ہی۔

بحث اسکی کہ خدا محل حوادث نہین ہی

محل حوادث ہونے سے مراد یہ ہی کہ ایک ایسی حالت جو پہلے نتھی وہ حاصل ہو اور جب یہ معلوم ہوا تو جاننا چاہیے کہ خدا اگر محل حوادث ہو تو خدا مین تغیر لازم آویگا کیونکہ تغیر یہی ہی کہ جو حالت پہلے تھی وہ باقی نہ رہے اور دوسری حالت جو موجود نہ تھی وہ موجود ہو۔ اور تغیر واجب الوجود مین اسلیے محال ہی کہ تغیر کو انفعال و تاثر لازم ہی اور انفعال واجب الوجود کی لیے محال ہے کیونکہ جو شئے منفعل ہوگی اوسمین استعداد اثر کے قبول کرنے کی ہوگی اور یہ صفت مادیات سے ہے اور واجب الوجود مادی نہین ہی پس منفعل نہ ہوگا اور جب منفعل نہ ہوگا تو متغیر نہ ہوگا

اور جب متغیر نہ ہوگا تو محل حوادث نہ ہوگا۔

دوسری دلیل یہ ہی کہ کل حوادث کے لیے علت واجب ہی پس علت اس حادث کی جو واجب الوجود کی ذات سے قائم ہی یا واجب الوجود ہوگا یا غیر واجب الوجود ہوگا دونو قسمین محال ہین۔ قسم اول اسلیے محال ہی کہ تاثیر واجب الوجود کی حادث مین یا ایجاب سے ہوگی یا اختیار سے ہوگی۔ اگر ایجاب سے ہوگی تو وہ حادث قدیم ہوگا کیونکہ فاعل موجب کے اثر کا قدیم ہونا لازم ہے پس جو شئی حادث فرض ہوئی ہی وہ قدیم ہوگی۔ اور لازم آئیگا کہ کوئی شئے قدیم بھی ہو اور حادث بھی ہو اور یہ ظاہر البطلان ہی اور اگر اوسمین تاثیر واجب الوجود کے اختیار سے ہوگی تو لازم آویگا کہ حادث کا وجود اوسکے وجود کے قبل ہو کیونکہ واجب ہے کہ یہ حادث صفت کمال سے ہو اسلیے کہ نقائص سے جناب الٰہی کا اتصاف جائز نہین ہی اور جب یہ حادث صفات کمال سے ہوگا تو صفات کمال کا منشأ ذات واجب ہوگی اور جب صفات کمال کا منشا ذات واجب ہوگی تو جتنی صفات کمال ہین وہ سب اسکے ساتھ موجود ہونگے اور ذات اللہ تعالی کی ازلی ہی پس لازم آتا ہی کہ ذات کی طرح یہ حادث بھی ازلی ہو مگر فرض یہ ہی کہ وہ حادث ہی پس خلاف مفروض محال لازم آئیگا اور اگر واجب الوجود کا غیر حوادث کی علت ہوگا تو واجب الوجود غیر کا محتاج ہوگا اور یہ محال ہی جیساکہ بیان ہوا۔

بحث اسکی کہ خدا کا حیات سے اتصاف صحیح ہی

قرآن مجید سے اللہ تعالیٰ کا صفت حیات سے متصف ہونا ثابت ہی اور عقلا نے
اس امر مین اتفاق کیا ہی کہ اللہ تعالیٰ حیؔ ہی اور جب آدمی کی حیات ایک
عرض ہی جسکا سبب اعتدال مزاج ہی اور اللہ تعالیٰ کے لیے مزاج نہین ہی
کیونکہ مزاج کا وجود جسم پر موقوف ہی اور اللہ تعالیٰ کے لیے جسم نہین ہے
اسلیے عقلا نے خدا کی صفت حیات مین دو وجہون سے نظر کی ہے اور
اون مین اختلاف ہوا ایک یہ کہ حیات صفت ثبوتی ہی یا امر سلبی ہی دوسرے
یہ کہ معنی حیات کی ایسی حالت مین کیا ہین جب اللہ تعالیٰ اس صفت سے متصف ہو
وہ لوگ جو اس بات کے قائل ہین کہ اوسکی صفات اوسکی ذات پر زائد ہین وہ
اس بات کے قائل ہین کہ خدا کے لیے ایک صفت ثبوتی ہی جو اوسکی ذات پر
زائد ہی اور وہ حیات ہی اوسی کے سبب سے صحیح ہی کہ وہ قادر ہوا ور عالم ہو اور
وہ لوگ جو صفات کی نفی کرتے ہین وہ اسکے قائل ہین کہ حیات امر سلبی ہے اور
معنی اوسکے یہ کہتے ہین کہ حیؔ وہ ہی جسکا قادر ہونا اور عالم ہونا محال نہ ہو
اور جب یہ صفتین جناب الٰہی کے لیے ثابت ہین جیسا کہ بیان ہوا تو اللہ تعالیٰ کا
اس معنی سے صفت حیات سے متصف ہونا ثابت ہی۔

اور حکما نے حیؔ کے معنی کی تعبیر درّاک فعّال سے کی ہی میری راے مین
درّاک سے مراد بوجہ اتم واکمل مدرک کا صفت ادراک سے متصف ہونا ہی

اور فعال کے معنی بوجہ اتم و اکمل صفت فاعلیت سے متصف ہونا ہی پہلے گروہ نے
اپنے مذہب کے ثبوت مین یہ حجت پیش ہی کہ اگر اوسکی ذات اوس چیز سے مختص ہو
جسکے سبب سے قادر ہونا اور عالم ہونا اوسکا صحیح ہو تو تخصیص بلا مخصص لازم
آتی ہی اور وہ باطل ہی اور جب لازم باطل ہی تو ملزوم بھی باطل ہی بیان ملازمت یہ ہی
کہ جتنی ذاتین ہین سب ذاتیت مین مساوی ہین پس بعض ذاتون کی علم و قدرت کے
ساتھ خصوصیت اور بعض کی عدم خصوصیت تخصیص بلا مخصص ہے اس حجت کا
جواب چند وجہون سے دیا گیا ہی اول یہ کہ ہمنے تسلیم کیا کہ مخصص کی ضرورت ہے
مگر اس مخصص کو ذات پر زائد کیون کہتے ہو کیون یہ جائز نہین کہ یہ اختصاص
اور سکے خصوصیت ذات کی جہت سے ہو اور ہم اس امر کو نہین تسلیم کرتے کہ تمام ذاتون
مین مساوات ہی بلکہ جناب باری کی ذات تمام ذاتون کی مخالف ہے جیسا کہ
بیان ہوگا اور اگر یہ بھی تسلیم کر لیا جاوے کہ سب ذاتین فی ذاتیت مین مساوی ہین
اور کسی صفت سے اتصاف کے لیے مخصص کی حاجت ہی تو ہم یہ کہین گے کہ یہ مخصص
ایک خاص ذات کے لیے کیون ہوا دوسرے کے لیے کیون نہین ہوا پس تخصیص
بلا مخصص لازم آویگی اور اگر یہ اتصاف کسی مخصص کی جہت سے ہوگا تو یہی کلام
ہم اوس مخصص مین کرینگے یہانتک کہ تسلسل لازم آئیگا اور وہ محال ہی۔

بحث ادراک خدا

اہل اسلام نے اس امر مین اتفاق کیا ہی کہ اللہ تعالیٰ صفت ادراک سے

متصف ہی کیونکہ قرآن مجید[1] مین وارد ہی کہ اللہ تعالی سمیع و بصیر ہی مگر اللہ تعالی
کے ادراک کے معنی مین اختلاف ہی معتزلہ مین سے ابوالحسن بصری اور کعبی
اور اکثر محققین کے نزدیک خدا اس معنی سے مدرک ہی کہ وہ مدرکات کا علم رکھتا ہی
اور اشاعرہ اور اکثر معتزلہ نے یہ کہا ہی کہ علم و ادراک مین مغایرت ہی ابوالحسن نے
اپنے مذہب پر یہ حجت قائم کی ہی کہ ادراک حق جناب باری مین یا تو علم و
احساس ہوگا یا اون دونون کے غیر کوئی چیز ہوگی اور علم کے غیر کوئی چیز نہین ہے
پس علم ہی متعین ہوگا اور یہی مطلوب ہی۔ احساس کا بطلان تو ظاہر ہے کہ
حواس کا وجود باری تعالی کے لیے محال ہی کیونکہ اوس سے احتیاج
واجب کی اپنے غیر کے جانب لازم آتی ہی اور وہ خلاف مفروض محال و نقص ہی اور
نقص بھی اللہ تعالی کے لیے محال ہی اور یہ امر کہ ادراک غیر علم و احساس ہے
غیر معقول ہے۔ کیونکہ غیر علم و احساس کسی اور شے کا تصور نہین ہوسکتا اور
جب اوسکے غیر کا تصور ہی نہین ہوسکتا تو اوسکے ساتھ حکم کرنا صحیح نہین ہے
کیونکہ جب کسی شے کا کسی شے پر حکم کیا جاتا ہی یا کسی چیز کے ساتھ حکم کیا جاتا ہے
تو پہلے اوسکا تصور ایک ضروری امر ہی اور جب غیر علم و ادراک کسی اور شے کا تصور
نہین ہوسکتا تو اوسکا اثبات جہالت ہی۔ اس حجت مین ایک نظر کی گئی ہی
وہ یہ ہی کہ غیر معقول ہونے سے کیا مراد ہی اگر غیر معقول ہونے سے یہ مراد ہے کہ

[1] اور عقل سے بھی خدا کا ادراک ثابت ہی کیونکہ علم کو ادراک لازم ہی اور خدا کا صفت علم سے اتصاف ثابت ہو چکا ہی ۱۲ منہ

اوس سے متصف ہونا کسی چیز کا محال ہی جیسا یہ قول ہی کہ جسم مجرد ہے اور یہ
غیر معقول ہی تو اسی مین تو نزاع ہی پس مصادرۃ علی المطلوب لازم آویگا۔
یا یہ مراد ہی کہ اوسکا تعقل نہین ہوتا تو اوسوقت مین کہا جائیگا کہ کسی شے کی
عدم تعقل سے یہ نہین لازم آتا کہ اوس شے کی نفی بھی کردیجاسے کیونکہ اگر
کوئی چیز نامعلوم ہو تو اوس سے یہ نہین لازم آتا کہ اوسکے عدم کا علم ہوجاوے
اشاعرہ نے اور اون لوگون نے جنھون نے ادراک کو علم پر زائد سمجھا ہی اونکی یہ حجت
ہے کہ ادراک علم پر ہم بندون مین زائد ہی جو شاہد و حاضر ہین تو غائب
(یعنے خدا) مین بھی ایسا ہی ہوگا اور دوسری حجت یہ ہی کہ اگر باریتعالیٰ شانہ
ادراک سے موصوف نہ ہو تو ضرور ہی کہ خدا ضد ادراک سے متصف ہو اور یہ اتصاف
باطل ہی کیونکہ ضد ادراک نقص ہی اور نقص جناب باریتعالیٰ پر محال ہے۔
بیان اسکا یہ ہی کہ خداوند عالم حی ہے اور جو حی ہے اوسکے لیے صحیح ہے
کہ وہ مدرک ہو پس اگر باریتعالیٰ مدرک نہ ہو تو لازم آئے کہ عدم ادراک سے متصف ہو
جواب اونکی حجت اول کا یہ ہی کہ زیادتی ادراک شاہد مین مسلم ہی مگر یہ زیادتی
شاہد مین حاسّہ کے متاثر ہونے کی طرف راجع ہی اور حاسّہ کا ہونا جناب باری
کے لیے محال ہی۔ اور جواب استدلال ثانی یہ ہی کہ ہم یہ نہین تسلیم کرتے کہ اگر وہ
ادراک سے موصوف نہ ہوگا تو اوسکی ضد سے موصوف ہوگا کیونکہ جائز ہی
کہ محل ضدین سے خالی ہو جس طرح ہوا ہے چونکہ وہ جسم ہی اس لحاظ سے صحیح نہ

کہ وہ سواو سے متصف ہو یا بیاض سے متصف ہو مگر ایک سے متصف نہونے کی
سبب سے یہ نہین لازم آتا کہ دوسرے سے متصف ہو ہان اوسکے متصف نہ ہونے
کے سبب سے یہ بات لازم آتی ہی کہ وہ اوسکے عدم سے متصف ہو اور قیاس شاہد کا
یعنی مخلوق کا غائب یعنی اللہ تعالی پر کیونکر صحیح مان لیا جاوے کیونکہ صورت کا
حسن مخلوق مین صفات کمال سے ہی اور اللہ تعالی مین یہ بات نہین ہی پس
اللہ تعالی اگر وصف ادراک سے متصف نہ ہو تو یہ مسلم نہین ہی کہ وہ اللہ تعالی
کے لیے نقص ہی۔ اسی طرح ہم اس امر کو بھی تسلیم نہین کرتے کہ جو حی ہی اوسکے لیے
ادراک صحیح ہے کیونکہ اکثر احیا ایسے ہین جنسے ادراک کی نفی کی گئی ہے جیسے
مچھلی اور بہت سے جانور ایسے ہین جنکے لیئے سماعت نہین ہی تو ہین بچھو ہے
کہ اوسکے لیے بصر نہین ہی اور اکثر کیڑے ایسے ہین جنکے لیے سماعت و بصارت
دونون نہین ہین پس ان مثالون مین نظر کرنے سے معلوم ہوتا ہی کہ تمھاری
حجت صحیح نہین ہی بعد اس بیان کے ہم کہتے ہین کہ اولی یہ ہی کہ کہا جاوے
کہ جب دلیل نقلی سے یہ ثابت ہی کہ جناب باریتعالی ادراک سے متصف ہی
تو ہمکو دلیل سے یہ یقین حاصل ہوا کہ خدا ادراک سے متصف ہی تو موافق مقتضائے
دلیل ہمکو یقین ہی کہ وہ مدرک ہی اور جب ہمنے اس بات کو دیکھا کہ اگر حقیقت
لغوی سے اللہ تعالی کا ادراک مانا جاوے تو لازم آتا ہی کہ باریتعالی آلات
جسمانی کا محتاج ہو اور آلات جسمانی کا جناب باری تعالی کے لیے ہونا

محال ہی تو ہمنے سمجھ لیا کہ مراد اوس ادراک سے جس سے جناب باری متصف ہی حقیقت لغوی نہین ہی۔ اور جب حقیقت لغوی مراد نہ ہوئی تو مجاز پر اوسکا حمل کرنا ضرور ہوا پس معلوم ہوا کہ مراد ادراک سے علم ہے کیونکہ سب مجازون سے علم ہی ادراک کے معنی سے قریب ہی اسلیے ادراک کو اقرب مجازات پر حمل کرکے علم مراد لے لیا کیونکہ علاقہ سبب و مسبّب موجود ہی پس ادراک سے علم کا مراد لینا اس قبیل سے ہی کہ سبب سے مسبّب مراد لے لیا جاوے پس مراد مدرک ہونے سے یہ ہی کہ جناب باریتعالیٰ مدرکات کا عالم ہے۔ وہ لوگ جو اس بات کو منع کرتے ہین کہ باریتعالیٰ ادراک سے متصف ہو اونکی حجت یہ ہی کہ اگر باریتعالیٰ ادراک سے متصف ہو تو لازم آویگا کہ وہ آلات جسمانی حسی سے متصف ہو اور جب لازم باطل ہی تو ملزوم بھی باطل ہوگا۔

بیان ملازمت یہ ہی کہ ادراک بصری یا شعاع کے خروج سے ہوتا ہی یا صورت مرئی کے انطباع سے ہوتا ہی اور وہ دونون آلۂ جسمانی کے محتاج ہین اور اسی طرح ادراک سمعی اس بات پر موقوف ہی کہ تموج ہوا صماخ تک پہونچے اور اسی طرح جو باقی ادراکات ہین وہ بھی محتاج آلات ہین پس اگر جناب باری ادراک سے موصوف ہو تو لازم آئیگا کہ جناب باری کے لیے آلات جسمانی بھی ہون اور یہ جناب باری کے لیے محال ہی۔

جواب اس حجت کا دو طریقون سے دیا گیا ہی۔ اوّل یہ کہ ہم اس بات کے

مانع ہین کہ ادراک بصری شعاع کی خارج ہونے پر یا انطباع پر موقوف ہی جیسا کہ بیان ہو چکا ہی
دوسرے یہ کہ اگر ہم ادراک کا حواس پر موقوف ہونا تسلیم بھی کرلین تو وہ
شاہد مین ہی لیکن غائب مین مسلم نہین ہی پس جائز ہی کہ غائب یعنی
اللہ تعالیٰ کا ادراک موقوف حواس پر نہ ہو اور جب یہ معلوم ہوا کہ محققین کا
مذہب یہ ہی کہ اللہ تعالیٰ کا ادراک علم پر زائد نہین ہی تو جاننا چاہیے کہ اللہ تعالیٰ
اس معنی سے مدرک ہی کہ وہ مدرکات کا عالم ہی اور جبکہ دلائل سمعی سے یہ ثابت ہی
کہ اللہ تعالیٰ سمیع و بصیر ہے اور اللہ تعالیٰ کے لیے سماعت و بصارت جسمانی
محال ہے اور ادراک اللہ تعالیٰ کے علم پر زائد نہین ہی اور جب یہ ثابت
ہو چکا ہی کہ اللہ تعالیٰ کے علم کی نسبت سب اشیاء کے ساتھ مساوی ہے
اور اوسکی ذات کی نسبت سب موجودات کی جانب یکسان ہی پس یہ بات
ثابت و محقق ہو گئی کہ اللہ تعالیٰ سمیع و بصیر اس معنی سے ہی کہ وہ اون چیزونکا
عالم ہی جو سننے کے لائق ہین اور دیکھنے کے لائق ہین کیونکہ مقتضی ان دونون
صفتون کی خدا کی ایک ذات ہی حاصل یہ ہی کہ اس اعتبار سے کہ اللہ تعالیٰ کا
علم مسموعات سے متعلق ہوتا ہی اللہ تعالیٰ کا نام سمیع ہے اور اس اعتبار
سے کہ اللہ تعالیٰ کا علم مبصرات سے متعلق ہوتا ہی اللہ تعالیٰ کا نام بصیر ہے
کیونکہ اللہ تعالیٰ جمیع معلومات کا عالم ہی جن مین سے وہ معلومات بھی ہین
جو سننے اور دیکھنے کے لائق ہین ـــ

بحث کلام خدا

یہ بحث بھی ایک معرکۃ الآرا بحث اشاعرہ اور معتزلہ مین ہی
معتزلہ کہتے ہین کہ کلام وہ آوازین اور حروف ہین جو متکلم سے صادر ہوتی ہین
اور آوازون اور حروف کا موجد و فاعل متکلم ہی دلیل اوسکی عرف لغت سے
یہ ہی کہ کہتے ہین تکلم الجنی علی لسان المصروع یعنی آسیب نے آسیب زدہ
کی زبان سے کلام کیا پس اگر یہ صحیح نہ ہوتا کہ فاعل کلام متکلم ہی تو اس کلام کی
اسناد جن کی طرف صحیح نہ ہوتی پس متکلم وہی ہی جو موجد کلام ہی اور اشاعرہ
کہتے ہین کہ کلام وہ معانی ہین جو متکلم کے دل مین ہوتے ہین جو آوازون
اور حروف کے مدلول ہوتے ہین جیسا کہ ایک شاعر نے کہا ہی۔

ان الکلام لفی الفواد وانما جعل اللسان علی الفواد دلیلا

یعنی کلام دل مین ہوتا ہی اسکے سوا اور امر نہین ہی کہ زبان اوس شئے کی
دلیل ہی جو شئے دل مین ہوتی ہی اور وہ کلام نفسی ہے اور کلام نفسی ایک
صفت ہی جو علم و ارادہ اور باقی صفات نفسانی کا غیر ہی پس متکلم وہ ہی جس سے
کلام قائم ہے اور باریتعالی اس معنی ثانی سے متکلم ہی معتزلہ کی دلیل
یہ ہی کہ جب متکلم خبر دیتا ہی تو تین امور ہوتے ہین ایک عبارت جو متکلم سے
صادر ہوتی ہی دوسرا امر وہ علم ہے جو متکلم کو اوس شئے کی نفی و اثبات کی
نسبت ہوتا ہی جس سے وہ خبر دیتا ہی تیسرے اثبات یا نفی اوس شئے کی

جسکی خبر دیتا ہی جب دونون اخیر چیزین بالاتفاق کلام نہین ہین تو ثابت
ہوا کہ اول شئے یعنی عبارت کلام ہے اور جب امر یا نہی کا متکلم سے صدور
ہوتا ہی تو دو چیزین ہوتی ہین ایک لفظ دوسرے وہ ارادہ یا کراہت جو
متعلق اوس شئے سے ہے جسکا امر کیا گیا ہی یا جس سے ممانعت کی گئی ہے
پس جب کہ ارادہ و کراہت کلام نہین ہی تو بجز لفظ کے اور کوئی شئے
کلام نہین ہی اسی طرح تمام اقسام کلام مین قیاس کرنا چاہیے پس یہ بات
ثابت ہوئی کہ کلام نفسی جسکے اشاعرہ قائل ہین وہ بجز علم کی خبر مین اور بجز
ارادہ کے امر مین اور بجز کراہت کے نہی مین نہین ہی اور شعر شاعر تمثیل
شاعری ہی وہ مطالب علمیہ مین حجت نہین ہی علاوہ اسکے ممکن ہی کہ یہ شاعر
کلام نفسی کا تقلیداً قائل ہو اسی طرح اور بھی احتمال ہوسکتے ہین جن کا ذکر
طوالت سے خالی نہین ہی اور اشاعرہ اس بیان سے کلام نفسی کو غیر علم و ارادہ
کہتے ہین کہ کلام علم تو اسلیے نہین ہی کہ متکلم کبھی ایسے امر کی خبر دیتا ہے جسکا
اوسکو علم نہین ہی یا اوس مین اوسکو شک ہی یا اوسکے خلاف اوسکو علم ہے
اور ارادہ اسلیے نہین ہی کہ کبھی امتحاناً حکم دیا جاتا ہی اور فعل کا ارادہ نہین ہوتا
مثلاً کوئی شخص اپنے غلام کو محض اسلیے حکم دے کہ غلام اطاعت کرتا ہی یا نہین
ایسی حالت مین فعل کے عمل مین آنے کا ارادہ نہین ہوتا ہی یہی حال نہی کا ہی
معتزلہ کہتے ہین کہ یہ تو صورت صیغۂ امر ہی فی الحقیقت امر نہین ہی کیونکہ حکم مین

ارادہ شرط ہی یہی حال نہی کا ہی اور اگر اس معنی سے متکلم ہونا صحیح ہو جو اشاعرہ دعوی
کرتے ہین تو لازم آتا ہی کہ گونگا بھی متکلم ہو اور یہ مکابرہ محض ہی اور اللہ تعالی
فرماتا ہی حَتّٰی یَسمَعَ کَلَامَ اللہِ یعنے یہان تک کہ کلام اللہ تعالی کا سنے
اس آیت سے ثابت ہی کہ کلام وہ ہی جو مسموع ہو یعنی سُنا جا سکے معنی کلام
نہین ہین اسلیئے کہ معنی مسموع نہین ہوتے پس عکس قضیہ سے دلیل کی صورت
یہ ہوگی کہ جو شے مسموع نہین ہی وہ کلام نہین ہی اور اشاعرہ کہتے ہین کہ اشتقاق
لغت کے قاعدہ سے متکلم وہ ہی جس سے کلام قائم ہے ثبوت اوسکا یہ ہی کہ متحرک
اوسکو کہتے ہین جس سے حرکت قائم ہی۔

جواب اوسکا معتزلہ کی جانب سے یہ ہی کہ ہوا سے کلام قائم ہے مگر ہوا کو متکلم نہین
کہتے بلکہ فاعل کلام مثلاً انسان کو متکلم کہتے ہین اور بجز علم کی خبر مین اور بجز
ارادہ کے امر مین اور بجز کراہت کے نہی مین کوئی اور معنی نہین ہین تو کلام نفسی
غیر معقول امر ہے اور جب غیر معقول وہ ہی جسکا تصور نہ ہوا اور جبکا تصور ہی
نہ ہو سکے اوسکا اثبات جہالت ہی پس کلام نفسی باطل ہی۔

بحث اسکی کہ خدا متکلم ہی

اہل اسلام کا اس امر پر اتفاق ہی کہ اللہ تعالی متکلم ہی دلیل اوسکی یہ ہی
کہ اللہ تعالی قرآن مین فرماتا ہی وَکَلَّمَ اللہُ مُوسٰی تَکلِیمًا یعنی اللہ تعالی نے
موسیٰ علیہ السلام سے کلام کیا اور دلیل اوسکی وہ خبرین بھی ہین جو انبیا سے

منقول ہین اور درجۂ تواتر تک پہونچ گئی ہین اس مقام پر یہ نہین کہا جا سکتا
کہ یہ تو دور ہی کیونکہ ثبوت اللہ تعالی کے کلام کا اللہ تعالی کے کلام پر
موقوف ہوگا اسلیے کہ انبیاء کا دعوی یہ ہی کہ کلام الٰہی سے بذریعۂ جبرئیل
یہ بات معلوم ہوئی کہ اللہ تعالی متکلم ہے اور یہی دور ہے کیونکہ جواب
اوسکا یہ ہی کہ رسول کا سچا ہونا معجزہ سے ثابت ہی پس خدا کے کلام کے ثبوت پر
خدا کا متکلم ہونا موقوف نہین ہی بلکہ رسول کے کلام پر اللہ تعالی کے تکلم کا
ثبوت موقوف ہی پس دور نہین ہی اور دلیل عقلی سے کلام کا ثبوت یہ ہی
کہ جب یہ بات ثابت ہوئی کہ اللہ تعالی تمام ممکنات پر قادر ہی اور کلام
آوازون اور حروف کا ایجاد ہی اور یہ ممکن امر ہی کہ اللہ تعالی کسی جامد جسم
مین کلام کو ایجاد کر دے پس اگر اللہ تعالی اس طرح کے کلام کے ایجاد پر قادر
نہو تو تخصیص بلا مخصص لازم آتی ہی اور وہ محال ہی اور جب اللہ تعالی کی قدرت
ایسے کلام کے ایجاد کرنے مین ثابت ہی جو مرکب حروف اور آوازون سے ہو
اور انبیاء علیہم السلام نے اس امر سے خبر دی ہی کہ اللہ تعالی متکلم ہے تو یہ
بات ثابت ہوئی کہ اللہ تعالی اون معنون سے متکلم ہی کہ اوسنے آوازون
اور حرفون کو جسم جامد اور اجسام مخصوص مین اپنے ارادہ کے موافق پیدا
کر دیا ہی اور ایسا کلام بالضرورت حادث ہی پس اللہ تعالی کا کلام حادث ہی
یہ معنی اللہ تعالی کے کلام کے عقل مین آتے ہین اور یہی مذہب معتزلہ کا ہی۔

اور حنابلہ کہتے ہین کہ باری تعالیٰ کا کلام وہ آوازین ہین جو سُنی جاتی ہین
اور وہ حروف ہین جو قرآن مین لکھے جاتے ہین اور وہ قدیم ہین حتّی کہ
اون مین سے بعض کی یہ رائے ہی کہ جلد و غلاف تک قدیم ہی اور یہ مذہب
ظاہر البطلان ہی کیونکہ یہ بات بدیہی ہو کہ کلام کا وجود اس طرح ہوتا ہی کہ ایک
حرف کے بعد دوسرا حرف ہو اور ایک لفظ کے بعد دوسری لفظ ہو اور کسی شئے کا
بعد عدم موجود ہونا یہی حدوث ہی - اور اشاعرہ کہتے ہین کہ اللہ تعالیٰ کا کلام
نفسی ہی اور اللہ تعالیٰ متکلم اس معنی سے ہی کہ اللہ تعالیٰ سے کلام قائم ہی اور
کلام اللہ تعالیٰ کی ایک صفت غیر علم و ارادہ و غیر باقی صفات ہی جیسا کہ بیان ہوا
اور جب کہ صفات اللہ تعالیٰ قدیم ہین تو کلام اللہ تعالیٰ کا قدیم ہے اور
اللہ تعالیٰ کی صفت تکلم سے متصف ہونے پر دلیل لاتے ہین کہ ہر حَی کے لیے
کلام صحیح ہی پس اللہ تعالیٰ کے لیئے کلام صحیح ہی کیونکہ اللہ تعالیٰ حی ہے
اور جب عدم تکلم بمقابلہ تکلم نقص ہی اور اللہ تعالیٰ کے لیے نقص محال ہی
پس ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہے اور جب یہ ثابت ہوا کہ متکلم وہ ہے
جس سے کلام قائم ہے اور کلام حسّی وہ کلام ہے جو حروف اور
آوازون سے مرکب ہی اور وہ بلاشبہہ حادث ہی اور حوادث کا قیام
اللہ تعالیٰ کی ذات سے محال ہی جیسا کہ بیان ہوا ہی پس یہ بات ثابت
ہوئی کہ اللہ تعالیٰ کلام نفسی سے متکلم ہے اور اللہ تعالیٰ کا کلام اُس

معنی سے قدیم ہی کہ وہ اللہ تعالیٰ کی ذات سے قائم ہی۔
معتزلہ کہتے ہین کہ کلام آلہی خبر اور استفہام اور امر ونہی وغیرہ پر مشتمل ہی پس اگر کلام خدا قدیم ہو تو بہت سی قباحتین بلکہ محالات لازم آتے ہین مثلاً یہ کہ اللہ تعالیٰ نے موسی سے کلام کیا جس سے اللہ تعالیٰ کا کذب لازم آتا ہی اور کذب اللہ تعالیٰ کیلئے ممتنع ہے جیسا کہ بیان ہوگا اور بیان اس بات کا کہ اس صیغہ سے کذب لازم آتا ہی یہ ہی کہ وہ اس بات پر دلالت کرتا ہی کہ کلام کرنے سے پہلے کوئی زمانہ ہو پس لازم آتا ہی کہ ازل سے پہلے کوئی زمانہ ہو اور جب یہ محال ہی تو یہ کلام کذب ہوگا کہ اللہ تعالیٰ نے موسیٰ سے کلام کیا یا اگر ازل سے امر ونہی موجود ہو تو خطاب معدوم سے ہوگا اور وہ فعل عبث ہی اور فعل عبث قبیح ہی اور فعل قبیح اللہ تعالیٰ سے محال ہی جیسا کہ بیان ہوگا اشاعرہ کہتے ہین کہ کلام آلہی معنی واحد ہی ازل مین نہ وہ امر ہے نہ وہ نہی ہی نہ خبر ہے نہ استفہام ہے نہ اسکے علاوہ جو اقسام کلام ہین اون مین سے کوئی قسم ہی نہ حرف ہی نہ آواز ہی جیسے عبارتین دلالتین کرتی ہین اور یہ اقسام کلام جن کے معنی اس طرح سے مختلف ہین حادث ہین اور کلام نفسی قدیم ہی کیونکہ یہ اقسام معنی واحد سے بحسب اختلاف زمان ومکان متعلق ہوجاتے ہین مثلاً ایک زمانہ مین جو حکم مناسب تھا اوس سے کلام نفسی متعلق ہوگیا اور دوسرے زمانہ مین جب ضرورت جاتی رہی تو وہ حکم مرتفع ہوگیا

یعنی معنی امر کا تعلق قطع ہوگیا مثلاً زید جب بالغ ہوا تو نماز واجب ہوگئی جب
مرگیا تو نماز کا حکم ساقط ہوگیا یا شرائع سابقہ مین جو احکام زمانہ سے مقید تھے
جب زمانہ رہا وہ احکام منسوخ ہوگئے اور جدید احکام سے کلام نفسی کو تعلق
ہوگیا اور اللہ تعالیٰ کے تکلم کے ثبوت مین جو دلیل اشاعرہ کی بیان ہوئی ہی
معتزلہ اوسپر یہ اعتراض کرتے ہین کہ یہ مسلم نہین ہی کہ ہر حی کے لیئے تکلم
صحیح ہے کیونکہ یہ ظاہر ہی کہ بدون آلات کے زندہ شخص کے لئے تکلم ممکن
نہین ہی پس محض حی ہونا کافی نہین ہی اور اگر یہ تسلیم بھی کیا جاوے تو یہ
مسلم نہین ہی کہ عدم تکلم نقص ہی کیونکہ نقص تو اوسکے لیئے ہی جسکی شان سے
تکلم ہو اور کسی آفت سے وہ تکلم سے عاجز ہو جیساکہ انسان گونگا ہوتا ہی
اور اللہ تعالیٰ جب مادیات سے برتر جسمانیات سے مجرد ہے تو اللہ تعالیٰ کی
شان سے متکلم ہونا ثابت نہین ہی اور جب یہ ثابت نہین ہی کہ مجرد کی
شان سے تکلم ہے تو یہ بھی ثابت نہین ہی کہ عدم تکلم اللہ تعالیٰ کے لیئے
نقص ہی اور یہ جو تمنے کہا کہ کلام نفسی ازلی معنی واحد ہی بحسب زمان
و محل اوسکو موضوعات سے تعلق ہوجاتا ہی جیساکہ مثالون مین تم
بیان کرتے ہو۔ جواب اوسکا یہ ہی کہ یہ ایک امر غیر معقول ہی کہ مدلول
امر ایک وقت مین یا ایک شخص کے لیے امر کے معنی سے متعلق ہو اور دوسرے
وقت یا دوسرے شخص کے ساتھ نہی ہو کر متعلق ہو اور واضح ہو کہ علاوہ اسکے

که کلام نفسی اس جہت سے غیر معقول ہی کہ تصور اوسکا نہین ہو سکتا یہ امر لازم آتا ہی
کہ یا قرآن مجید جو لکھا جاتا ہی وہ کلام نہین ہی یا یہ لازم آتا ہی کہ کلام لفظی اللہ تعالی کا
یعنے قرآن مجید کے الفاظ قدیم ہین اور اوسکا محال ہونا بدیہی ہی کیونکہ لکھنے مین
ایک حرف موجود ہوتا ہی جو پہلے نہ تھا اور بعد اوسکے دوسرا اور بعد اوسکے
تیسرا اسی طرح یکے بعد دیگرے حروف موجود ہوتے ہین اور یہی حال
پڑھنے کا ہے اور یہ دلیل حدوث ہے اور جب کلام لفظی کلام جناب الٰہی
ہوگا تو اوسکا انکار کفر نہ ہوگا حالانکہ کلام لفظی کا انکار باجماع اہل اسلام
کفر ہے واضح ہو کہ محققین اشاعرہ نے اس امر کو تسلیم کر لیا ہے کہ
[illegible] اصوات کلام خدا ہین جیسا کہ شارح مواقف نے صاحب
مواقف کے ایک رسالہ سے نقل کیا ہے جسکا خلاصہ یہ ہی کہ لفظ
معنی دو چیزون کے لیے بولی جاتی ہے ایک جو چیز لفظ کی مدلول
واقع ہوتی ہے یعنی لفظ اوس پر دلالت کرتی ہی اوسکو معنی کہتے ہین
اور دوسرا اطلاق معنی کا اوس امر پہ ہوتا ہی جو غیر سے قائم ہو اور چونکہ
شیخ اشعری نے کلام کو معنی نفسی سے تعبیر کیا ہی اسلیے اوسکے تابعون نے
سمجھا کہ شیخ کی مراد معنی سے نفس مدلول لفظ ہی اور یہ مدلول لفظ شیخ کے
نزدیک قدیم ہے لیکن عبارت کو جو کلام کہتے ہین وہ صرف مجاز ہی کیونکہ
عبارتین اوس چیز پر دلالت کرتی ہین جو درحقیقت کلام ہے پس جو

مدلول کا نام تھا وہی نام دلالت کرنے والے کا بھی رکھدیا گیا یہانتک کہ بعض
اصحاب شیخ نے اس بات کی تصریح کردی ہی کہ بنا بر مذہب شیخ بھی الفاظ حادث ہین
لیکن وہ درحقیقت کلام خدا نہیں ہین اور جو لوگ ایسا سمجھے اوس سے بہت سی
خرابیان اور فساد لازم آتے ہین منجملہ اون مفاسد کے جو اس بناء فاسد پر
لازم آتے ہین ایک یہ بھی ہی کہ اگر کوئی شخص اوس چیز کا منکر ہو جو مصحف
کے دونون دفتون کے درمیان ہین ہو تو چاہیے کہ ایسا شخص کافر نہو
باوجود اس امر کے کہ دین پیغمبر صلی اللہ علیہ وآلہ سے یہ امر معلوم ہے کہ یہ
خداوند عالم کا کلام حقیقی ہی جو مصحف کے دونون دفتون کے درمیان
ہین اور یہ بھی دین رسول سے معلوم ہی کہ جو شخص اوسکا منکر ہو وہ کافر
ہو جاویگا دوسرا یہ مفسدہ لازم آتا ہی کہ اس کلام کے ساتھ معارضہ صحیح نہو
حالانکہ اوسی کلام لفظی سے معارضہ ہوا تیسری خرابی یہ ہے کہ اس کلام کے
ساتھ تحدی[1] بھی نہو سکیگی پس رسول خدا صلی اللہ علیہ وآلہ کو یہ امر
ناجائز ہونا چاہیے کہ وہ اس بات کو فرماتے کہ تم اسکا مثل لاؤ حالانکہ
تحدی واقع ہوئی اور رسول خدا صلی اللہ علیہ وآلہ نے اوسکے مثل کا لانا طلب
فرمایا اور کفار اوسکا مثل نہ لاسکے۔ چوتھا مفسدہ یہ ہی کہ اس مذہب پر
لازم آتا ہی کہ جو کچھ تلاوت کی جاتی ہی یا لوگ قرآن سے پڑھتے ہین

---

[1] تحدی طلب مقابلہ ۱۲ منہ

وہ کلام خدا نہ ہو حالانکہ بالاتفاق وہ کلام الٰہی ہے اور جب قول شیخ
کو اس معنے پر حمل کرنے سے اتنے فسادات لازم آتے ہین تو واجب ہوا کہ
کلام شیخ کو دوسرے معنے پر (یعنی اوس چیز پر جو غیر سے قائم ہو) حمل کرین
پس شیخ کے نزدیک کلام نفسی لفظ و معنی دونون کو شامل ہی مگر وہ لفظ
و معنی دونون ایسے ہین جو ذات الٰہی سے قائم ہین پس اس صورت مین
یہ اعتراض لازم آتا ہی کہ کلام حروف و الفاظ سے مرکب ہی اور ان مین
باہم ترتیب و تعاقب ہی اور یہ ترتیب و تعاقب حدوث کی دلیل ہی اور
اس بنا پر جناب الٰہی محل حوادث قرار پاتا ہی۔
اور سید شریف نے بیان کیا ہی کہ کلام شیخ اشعری کے یہ معنی
قرار دینا کہ وہ ایک امر ہے جو غیر سے قائم ہو یہ علامہ محمد شہرستانی
کے کلام سے ماخوذ ہے جو اونھون نے نہایۃ الاقدام مین بیان کیا ہی
ان محققین اشاعرہ کے بیان سے جب معلوم ہوا کہ لفظ و حروف
کلام خدا ہین تو یہ ثابت ہو گیا کہ کلام خدا حادث ہی کیونکہ حروف
و اصوات کا حدوث بالبداہت و اتفاق ثابت ہی۔
اب رہا یہ امر کہ کلام خدا وہ معنی بھی ہین جو مدلول لفظ ہین وہ خدا کی
ذات قدیم سے قائم ہین اسلیے وہ قدیم ہین اونکا ثبوت اشاعرہ کی
ذمہ ہی اور اوسکو وہ کسی عمدہ دلیل سے نہین ثابت کر سکے اسلیے کہ

جو دلیلین اونھون نے ذکر کی ہین وہ تکلفات سے مملو ہین۔ پس اون کے مخالفین کا یہ دعوی ثابت ہی کہ کلام خدا حادث ہی اور حروف اصوات سے مرکب ہین جنکو اللہ تعالی نے اجسام مین ایجاد کردیا ہی۔

بحث امتناع کذب خدا

صدق وہ چیز ہی جو مطابق واقع ہی اور کذب اوسکا مخالف اور نقیض ہی۔ جب یہ معلوم ہوا تو جاننا چاہیے کہ کذب اللہ تعالی سے باتفاق اہل اسلام ممتنع ہے اللہ تعالی سے امتناع کذب پر معتزلہ کی یہ دلیلین ہین۔

اول دلیل یہ ہی کہ اگر اللہ تعالی سے کذب جائز ہو توامن وامان اون وعد و وعید سے اوٹھ جاے جنکی خبر شرع سے دی گئی ہی اور یہ محال ہی کیونکہ یہ اللہ تعالی کے فعل سے ہوگا اور بندون کے لیے اصلح یعنی بہتر نہوگا کیونکہ تکلیف کا فائدہ نہوگا اور جب تکلیف کا فائدہ نہوگا تو بندونکو ضرر پہونچیگا حالانکہ جو فعل بندون کے لیے اصلح ہوگا وہ فعل اللہ تعالی پر واجب ہوگا اور جبکہ ترک واجب قبیح فعل ہے اور قبیح فعل اللہ تعالی سے محال ہی پس ترک واجب اللہ تعالی سے محال ہی کیونکہ اصلح کے فعل کا ترک فاعل سے یا فاعل کے جہل سے یا اوسکے بخل سے یا اوسکے عجز سے ہوتا ہی اور ان سب صفات سے اللہ تعالی کا متصف ہونا محال ہی کیونکہ یہ قبائح صفات نقص ہین اور نقائص سے اللہ تعالی کا اتصاف محال ہی جیسا کہ افعال کی بحث مین تفصیلا بیان ہو

دوسری دلیل ونکی یہ ہی کہ کذب قبیح ہی کیونکہ افعال کا نفس الامر مین حسن
و قبح سے متصف ہونا عقل سے بداہتہً معلوم ہی اور اللہ تعالیٰ سے فعل قبیح کا
وقوع محال ہی جیساکہ بحث حسن و قبح افعال مین بیان ہوگا۔
اور اشاعرہ کی یہ دلیلین ہین کہ کذب نقص ہی اور نقص اللہ تعالیٰ کے لیے
باجماع امت محال ہی اور یہ بھی لازم آتا ہی کہ اللہ تعالیٰ سے اگر کسی وقت
مین کذب صادر ہو تو جس وقت ہم بندے صادق ہون اوسوقت ہم اللہ تعالیٰ
اکمل ہون اور یہ بھی محال ہی۔
اشاعرہ کے ان دلیلون پر یہ اعتراض ہوتا ہی کہ اشاعرہ حسن و قبح عقلی کے قائل
نہین ہین پس یہ نقص و کمال سے استدلال اونکا کیونکر صحیح ہوگا۔
صاحب مواقف نے کیا خوب کہا ہی کہ لم یظہر لی فرق بین النقص فی
الفعل والقبح العقلی یعنی نقص فعل کا اور قبح عقلی کا فرق مجھپر ظاہر
نہین ہوا ہی اور خلاصہ بیان شارح تجرید علامۂ قوشجی اس مقام پر
یہ ہے کہ معتزلہ کے الزام سے محفوظ رہنے کے لیے قبح عقلی نقص فی الفعل
سے تعبیر کیا گیا ہے۔ مگر اثبات امتناع کذب خدا اوس سے زیادہ ضروری
اور اہم ہے۔ اور بعض علما نے یہ بھی کہا ہی کہ یہ دلیل اللہ تعالیٰ کے کلام
نفسی کے صدق پر دلالت کرتی ہی جو اللہ تعالیٰ کی ذات سے قائم ہی۔
اللہ تعالیٰ کے کلام لفظی کے صدق پر دلالت نہین کرتی ہی حالانکہ کلام

لفظی مین امتناع کذب کا ثبت ضروری ہی کیونکہ کلام لفظی پر امور شرعی کا
دار و مدار ہی اوسی سے تحدی ہوئی ہی اور اوسکا منکر بالاتفاق کافر ہے۔
(دوسری) دلیل اشاعرہ کی یہ ہی کہ اگر اللہ تعالی کذب سے متصف ہو تو لازم
آتا ہی کہ صدق اللہ تعالی سے ممتنع ہو کیونکہ اللہ تعالی کے صفات قدیم ہین
اور جو شی قدیم ہی اوسکا عدم و زوال ممتنع ہی اسلیے کہ یہ ثابت ہی کہ جسکا قدم
ثابت ہو اوسکا عدم ممتنع ہی اور صدق کا امتناع اللہ تعالی سے بداہۃً محال ہی
یہ دلیل بھی لائق نظر ہے کیونکہ جب امتناع کذب نہ ثابت ہوا تو صدق کا
اگر امتناع ثابت ہو تو معترض پر کیا الزام عائد ہوتا ہی
ایک اور بھی دلیل ہی وہ یہ ہی کہ اجماع علما اور اتفاق اہل ملل سے
اللہ تعالی سے کذب کا امتناع ثابت ہی اور اوس سے دور نہین لازم آتا کیونکہ
ثبوت خدا کے صدق کا کلام خدا پر موقوف نہین ہی بلکہ بیان انبیا پر موقوف ہی
اور انبیا کے صدق کا ثبوت معجزہ سے ہی۔
مین کہتا ہون کہ صدق کلام تو اس دلیل سے ثابت ہوگیا ہی مگر اُسکے کل
افعال کا ثبوت نہ ہوگا کیونکہ اشاعرہ حسن و قبح عقلی کے قائل نہین ہین
پس جائز ہوگا کہ خدا شخص کاذب کے دعوی پیغمبری کے ثبوت کے لیے معجزہ کو
کاذب کے دعوی کے موافق خلق کردے اور کذب پیغمبر کی زبان پر جاری کردے
شرع کے سب امور پیغمبر کے بیان پر موقوف ہین پس میری راے مین

بدون حسن و قبح افعال عقلی کے تسلیم کئے ہوئے امتناع کذب علی اللہ کے ثبوت سے اسقدر فائدہ نہین ہی جو خدا کے تمام قبایح سے پاک ہونے اور دروغگو پیغمبر کے معبوث نکرنے مین ہے کیونکہ اگر ایسا نہ ہوتا تو دروازہ ثبوت نبوت کا بند ہوجاتا جیساکہ بحث نبوت مین بیان ہوگا۔

بحث ثبوت جود خدا

جود وہ ہی کہ بدون طلب عوض کے کسی شخص کو وہ فائدہ پہونچایا جاوے جو اوسکے لیے سزاوار و لائق ہی کیونکہ اگر عوض کا طالب ہوگا تو اپنی ذات مین ناقص ہوگا اور غیر سے کمال کا طالب ہوگا پس تحصیل کمال مین غیر کا محتاج ہوگا حالانکہ ثابت ہوچکا ہی کہ خدا جمیع وجہون سے غنی ہی پس خدا کا وجوب وجود اس امر کی دلیل ہی کہ خدا جواد ہے۔

بحث اس امر کے ثبوت مین کہ خدا ملک ہی

اللہ تعالی کا وجوب وجود اس امر کی دلیل ہی کہ اللہ تعالی ملک ہی اسلیے کہ ملک حقیقی وہ ہی جو سب چیزون سے مستغنی ہو اور کوئی چیز اوس سے مستغنی نہ ہو اور واجب الوجود ایسا ہی ہی جیساکہ بیان ہوا۔

بحث اسکی کہ اللہ تعالی تمام ہی

اللہ تعالی کا وجوب وجود اس بات کی دلیل ہی کہ اللہ تعالی تمام ہے اسلیے کہ تمام وہی ہی جسکے لیے تمام وہ چیزین حاصل ہون جنکا حاصل ہونا

اوسکی شان سے ہو اور واجب الوجود وہ ہی کہ سب وہ چیزین جنکی شان سے
واجب الوجود کے لیے حاصل ہوتا ہی وہ سب اوسکے لیے حاصل ہون اور
اللہ تعالیٰ ایسا ہی ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ پہ تغیر وانفعال محال ہی۔

بحث اسکی کہ اللہ تعالیٰ فوق التمام ہی

وجوب وجود اللہ تعالیٰ کا اس بات کی دلیل ہی کہ اللہ تعالیٰ فوق التمام ہی
اسلیے کہ فوق التمام وہ ہی جس سے سب وہ چیزین جنکی شان سے حاصل ہونا ہی
اوسکے غیر کو اوس سے حاصل ہون اور اللہ تعالیٰ ایسا ہی ہی اسلیے کہ کل عالم کے
موجودات کا وجود اللہ تعالیٰ سے ہی پس ثابت ہوا کہ خدا فوق التمام ہی۔

بحث اسکی کہ خدا حق ہے

وجوب وجود اللہ تعالیٰ کا اِس بات کی دلیل ہی کہ اللہ تعالیٰ حق ہے
اسلیے کہ حق وہ ہی کہ جو ہمیشہ اس حیثیت سے ثابت ہو کہ قابل عدم و
فنا نہ ہو اور اللہ تعالیٰ ایسا ہی ہی جیسا کہ بیان ہوا۔

بحث اسکی کہ خدا خیر محض ہی

وجوب وجود اللہ تعالیٰ کا دلیل اس بات کی ہے کہ اللہ تعالیٰ
خیر محض ہی اسلیے کہ وجود خیر محض ہے اور عدم شر محض ہے اور جب یہ
ثابت ہو چکا ہے کہ ذات واجب نفس وجود ہے تو ثابت ہوا کہ خدا کی
ذات خیر محض ہے۔

بحث اسکی کہ خدا جبّار ہے

وجوب وجود اللہ تعالیٰ کا اس بات کی دلیل ہی کہ اللہ تعالیٰ جبّار ہے اسلیے کہ جبار وہ ہی جو اشیاء کو اوس طرح موجود کرنے پر مجبور کرے جس طرح اونکے موجود ہونے کا مقتضا ہو اور اسمین شک نہین ہی کہ اللہ تعالیٰ ایسا ہی ہے اسلیے کہ بجز اللہ کے جو موجود ہی وہ ممکن ہی اور ممکن کے لیے نسبت عدم و وجود مساوی ہی پس اسکا وجود اوسکا مقتضائے ذات نہین ہی بلکہ واجب الوجود اوسکو موجود ہونے پر مجبور کرتا ہی۔

بحث اسکی کہ خدا قہّار ہے

اللہ تعالیٰ کا وجوب وجود دلیل اس بات کی ہی کہ اللہ تعالیٰ قہار ہی کیونکہ سب ممکنات معدوم ہین اللہ اونکو قہرًا موجود ہونے کے لیے مجبور کرتا ہی۔

بحث اسکی کہ خدا قیوم ہے

وجوب وجود اللہ تعالیٰ کا دلیل اس بات کی ہی کہ اللہ تعالیٰ قیوم ہے کیونکہ قیوم وہ ہی جو اپنی ذات سے قائم ہو اور جمیع ممکنات اوس سے قائم ہون اور اللہ تعالیٰ ایسا ہی ہی۔

بحث اسکی کہ خدا مرید ہی

متکلمین اس امر مین متفق ہین کہ اللہ تعالیٰ متصف ارادہ سے ہی کیونکہ قرآن مجید اور احادیث مقبول علماء اور اجماع سے ثابت ہی کہ اللہ تعالیٰ

مُرید ہی۔ فلاسفہ نے اس بنا سے اوس سے اختلاف کیا ہی کہ کسی شئے
کی ایجاد کا قصد اوسوقت ہوتا ہی جب اوس شئے کا ایجاد کرنا فاعل کے لئے
اولے ہوتا ہی کیونکہ اگر اوس شئے کا ایجاد کرنا اولی نہو تو فاعل کا قصد
فعل کی ایجاد کے جانب متوجہ نہ ہو پس اگر اللہ تعالی کسی شئے کے ایجاد کا
قصد کرے تو اوس شئے کی ایجاد سے لازم آتا ہی کہ اللہ تعالی اپنے غیر سے مستکمل ہو۔
اس دلیل کا جواب یہ دیا گیا ہی کہ جائز ہی کہ کوئی فعل فی نفسہ حسن ہو پس یہ
اولویت اوس شئے کے لیے ہی نہ فاعل کے لیے اور یہ بھی جواب دیا گیا ہی
کہ جب نفع اوس مین اللہ تعالی کے غیر کا ہوگا تو وہ اوس غیر کے لیے اولی
ہوگا نہ اللہ تعالی کے لیے اس جواب مین بھی کلام کیا گیا ہے مگر مین
کہتا ہون کہ اگر ارادۂ فعل سے استکمال لازم ہو تو اسکی کوئی وجہ نہین ہے کہ
بلا قصد فعل کے واقع ہونے مین استکمال نہ لازم ہو کیونکہ ایجاد فعل دونون
اولویت مطلقًا ہوالی ہی پس لازم آتا ہی کہ تمام افعال اللہ تعالی کے
ترک سے اولی ہون اور اللہ تعالی مستکمل ہو مثلاً عدم سے موجود کرنا مطلقًا
اولی ہی خواہ بلاقصد ہو یا بقصد ہو اسی طرح رزق نہ دینے سے رزق دینا
مطلقًا اولی ہی چاہے قصد و ارادہ رزق دینے کا ہو یا نہ ہو پس ثابت
ہوا کہ غیر کے نفع کی حالت مین استکمال لازم نہین آتا متکلمین کی
دلیل ثبوت ارادہ مین یہ ہی کہ اللہ تعالی نے ایک وقت خاص مین عالم کو

ایجاد کیا جسکے پہلے وقت مین عالم کو ایجاد نہین کیا تھا حالانکہ اِن دونون وقتون کی نسبت فاعل ورقابل کی نسبت مساوی تھے اور اللہ تعالی نے ایک شکل خاص پر عالم کو ایجاد کیا مثلاً عالم کو کروی شکل کا بنایا حالانکہ جائز تھا کہ اسکو اس شکل مخصوص کے علاوہ اور شکل کا بناتا مثلاً اوسکو مربع بناتا پس یہ تخصیص ایجاد ایک وقت خاص سے نہ دوسرے وقت سے اور یہ تخصیص ایجاد ایک شکل کے ساتھ جو دوسری شکل سے نہین بدون ارادہ کے نہین ہوسکتی اور جب تخصیص بدون ایسی علت کے نہین ہوسکتی جو مخصص ہو پس مخصص کا ہونا ثابت ہی اور یہ مخصص بجز ارادہ کے اور کوئی شئے نہین ہی کیونکہ اور صفات مخصص ہونے کی صلاحیت نہین رکھتے مثلاً قدرت مخصص نہین ہوسکتی کیونکہ یہ ظاہر ہی کہ قدرت کی شان سے ایجاد کرنا ہی مگر تخصیص کرنا نہین ہے اور نہ یہ مخصص علم ہے کیونکہ علم اشیا تابع معلوم ہے جس طرح ایک پتھر پر کوئی شکل کندہ ہو اور اوسکا علم انسان کو ہو بلکہ علم مثل ایک حکایت کے ہی کہ جیسا پتھر پر نقش بنا ویسا ہی علم ہوا اور جب علم تابع معلوم ہی اور مؤثر نہین ہے تو وہ مخصص نہین ہوسکتا اسی طرح اور صفات مثل حیات وغیرہ بھی مخصص نہین ہوسکتے جیسا کہ ظاہر ہی پس ثابت ہوا کہ مخصص بجز ارادہ کی کوئی نہین ہی۔ اس دلیل کے آخر حصۂ متعلق علم پر یہ اعتراض کیا گیا ہی کہ یہ دلیل علم انفعالی کی نسبت تمام ہی کیونکہ علم کا تابع معلوم ہونا صرف

علم انفعالی مین مسلم ہی مگر علم فعلی کی نسبت یہ دلیل تمام نہین ہی اور اللہ تعالے کا علم فعلی ہے اور وہ معلوم پر مقدم ہے پس جائز ہے کہ اللہ تعالی کا علم فعلی اس طریقہ سے کہ اس فعل مین مصلحت ہی مخصص ہو۔

مین کہتا ہون کہ اس اعتراض کا یہ جواب ہو سکتا ہی کہ جائز ہے کہ اللہ تعالی کا علم بمصلحت باعتبار ایجاد فعل علت تخصیص ہو اور وہ ارادہ سے موسوم ہو جیسا کہ بیان ہوگا نہ باعتبار مطلق علم جس مین بندون کی افعال اختیاری کا علم بھی شامل ہو پس نزاع لفظ مین ہجاوے گی نہ معنی مین۔ ارادہ کے متعلق چند مسائل ہین جنکا بیان اس مقام کے مناسب ہی اول مسئلہ یہ ہی کہ بعض کے نزدیک تو ارادۂ الٰہی وہی علم بمصلحت ہی کیونکہ ایک شئے کی ایجاد مین مصلحت کا ہونا اور ترک ایجاد مین مفسدہ کا ہونا یہی مخصص اور ممیز ہے۔ اسپر یہ اعتراض کیا گیا ہی کہ کیون نہین جائز ہی کہ مخصص وہ میلان ہو کہ جو اس علم بمصلحت کے سبب سے ہوا ہو۔

جواب اسکا یہ ہو سکتا ہی کہ قبل اسکے اللہ تعالی کے صفات کی نسبت بیان ہو چکا ہی کہ اللہ تعالی کی ذات پر کوئی شئے زائد نہین ہے۔

جواب الجواب یہ ہو سکتا ہی کہ ممکن ہی کہ میلان بھی صفت زائد نہ ہو بلکہ یہ مغایرت و زیادتی محض اعتباری ہو جیسا کہ قدرت و علم کے مغایرت محض اعتباری ہے۔

دوسرا اعتراض یہ ہی کہ علم تابع ہے اوسکو صلاحیت مخصص ہونیکی نہین ہی۔ اسکا جواب ورجواب بجواب اوسکا پہلے بیان ہوچکا ہی اور بعض کے نزدیک اللہ تعالیٰ کا ارادہ اوسکے افعال مین اوسکا علم ہے اور اوسکے غیرکے افعال مین اوسکا حکم ہے۔ علم کے متعلق اس مذہب پربھی وہی اعتراض وارد ہوتا ہی جو پہلے بیان ہوچکا ہی۔ اور جواب بھی اوسکا وہ ہوسکتا ہے جو ہمنے بیان کیا ہی اور بعض کی راے یہ ہی کہ اللہ تعالیٰ کے مرید ہونے کے معنی یہ ہین کہ اللہ تعالیٰ مغلوب ورمکرہ نہین ہے اس معنی سے ارادہ ایک امر سلبی ہوتا ہی۔ اسپر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ غیر مغلوب ور غیر مکرہ ہونا نفس ارادہ نہین ہی بلکہ یہ لوازم اوسکے ہین دوسرا مسئلہ یہ ہی کہ اشاعرہ اور بعض معتزلہ کا مذہب یہ ہی کہ ارادہ داعی کے علاوہ ایک صفت شمولی ہی اور بعض کا مذہب یہ ہی کہ ارادہ داعی ایک شے ہی جسکی شان سے تخصیص ہی۔ اشاعرہ اور محققین امامیہ کا مذہب یہ ہی کہ ارادہ اللہ تعالیٰ کا قدیم ہے اور معتزلہ کا مذہب یہ ہی کہ ارادہ الٰہی حادث ہی اور وہ باطل ہے کیونکہ لازم آتا ہی کہ اللہ تعالیٰ محل حوادث ہو اور وہ باطل ہی جیسا کہ بیان ہوچکا ہی۔

خداسے نفی معانی واحوال کی بحث

شیخ ابوالحسن اشعری کا مذہب یہ ہی کہ اللہ تعالیٰ کے لیے معانی ہین

جو اللہ تعالیٰ کی ذات سے قائم ہین وہ معانی علم و قدرت وارادہ وحیات
اور کلام اور سمع اور بصر ہین یعنی اللہ تعالیٰ علم سے عالم اور قدرت سے قادر
اور ارادہ سے مرید اور حیات سے حی اور کلام سے متکلم اور سمع سے سمیع اور
بصر سے بصیر ہے اور ابو ہاشم کا قول ہی کہ اللہ تعالیٰ کے لیے احوال ہین
مثل عالمیت اور قادریت اور مریدیت اور حییت وغیرہ آور ایک گروہ
معتزلہ کا یہ مذہب ہی کہ اللہ تعالیٰ کی صفات اعیان ہین اللہ تعالیٰ کی ذات سے
زائد ہین اور ان سب لوگون کے نزدیک یہ سب امور قدیم ہین آور حکما اور بعض
معتزلہ اور شیعہ امامیہ کا مذہب یہ ہی کہ معانی اور احوال باطل ہین اور اللہ تعالیٰ
کے صفات اوسکی ذات پر زائد نہین ہین بلکہ وہ عین ذات ہین آور اونکی
دلیلین یہ ہین کہ اگر اللہ تعالیٰ کے لیے معانی اور احوال اور صفات زائد
ہون تو یہ امور اگر واجب بالذات ہون تو لازم آتا ہی کہ واجب لذاتہ متعدد
ہون اور یہ باطل ہی جیسا کہ دلائل توحید سے ثابت ہی آور اگر یہ امور ممکن
بالذات ہون پس موجب یعنی سبب وجود اونکا اگر ذات واجب ہو
تو لازم آتا ہی کہ ایک ہی شئے قابل بھی ہو اور فاعل بھی ہو اور وہ باطل ہی
اور اگر موجب اوسکا غیر واجب ہو تو لازم آتا ہی کہ واجب اپنے غیر کا محتاج ہو
اور یہ بھی باطل ہی۔ اس دلیل پر یہ اعتراض کیا گیا ہی کہ یہ بات ثابت
نہین ہی کہ واحد کا قابل اور فاعل ہونا ممتنع ہے۔ جواب اسکا یہ دیا گیا ہی

کہ یہ بات تو ثابت ہی کہ جو شئے جمیع جہات و اعتبارات سے واحد ہوگی وہ
ایک ہی جہت سے قابل و فاعل نہین ہوسکتی اور یہان یہی امر ہے -
اور دلیل اونکی نفی صفات زائدہ پر یہ ہی کہ یہ امر کہ صفات عین ذات ہین
یا غیر ذات ہین دو حال سے خالی نہین ہے یا وہ صفات قدیم ہونگے
یا حادث ہونگے اگر قدیم ہونگے تو کئی واجب الوجود موجود ہونگے اور یہ
محال ہی جیساکہ بیان ہوا - اور اگر حادث ہونگے تو واجب الوجود محلّ
حوادث ہوگا اور وہ بھی محال ہی جیساکہ بیان ہوچکا ہی -
تیسری دلیل شیعہ امامیہ کی اللہ تعالی سے صفات زائد کی نفی پر یہ ہے
کہ اگر صفات واجب تعالی مثل علم و قدرت غیرہ ذات واجب پر زائد ہون
تو لامحالہ واجب الوجود کے معلول ہونگے اور وجود ان صفات کا انھین صفات
کے واسطہ سے ہوگا مثلاً قدرت سے قدرت کا وجود ہوگا پس تقدم شئے علی نفسہ
لازم آویگا اور وہ محال ہی - یہ دلیل عمدہ ہی اور طریقہ حضرت امیر المؤمنین
علی مرتضیٰ علیہ السلام سے یہ دلیل ہی کہ اگر واجب الوجود کی صفات اوسکی
ذات پر زائد ہون تو واجب الوجود کا مرکب ہونا اور ایک سے زائد ہونا لازم
آویگا اور وہ جہل ہی مراد یہ ہی کہ اوس سے توحید اللہ تعالی کی باطل ہوتی ہی
جو ثابت ہی اور ثابت کا باطل ہونا باطل ہی اور باطل کا اثبات
جہالت و نادانی ہے جیساکہ اس کلام امام علیہ السلام سے ثابت ہے -

اول الدین معرفتہ وکمال معرفتہ التصدیق بہ وکمال التصدیق بہ توحیدہٗ وکمال توحیدہ الاخلاص لہ وکمال الاخلاص لہ نفی الصفات عنہ لشہادۃ کل صفۃ انّہا غیر الموصوف وشہادۃ کل موصوف انّہ غیر الصّفۃ فمن وصف اللہ سبحانہ فقد قرنہ ومن قرنہ فقد ثنّاہ ومن ثناہ فقد جزّاہ ومن جزّاہ فقد جہلہ یعنی اول اصول دین اللہ تعالیٰ کی معرفت ہی اور اللہ تعالیٰ کی معرفت کا کمال یہ ہی کہ اوسکی تصدیق کی جاوے اور کمال تصدیق یہ ہی کہ اوسکی وحدانیت کا اعتقاد ہو اور کمال توحید یہ ہی کہ اوسکے لیئے اخلاص ہو اور کمال اخلاص یہ ہی کہ اللہ تعالیٰ سے صفات کی نفی کی جاوی کیونکہ ہر صفت اسبات کی گواہ ہی کہ وہ غیر موصوف ہی اور ہر موصوف اسبات کا شاہد ہی کہ وہ غیر صفت ہے پس جسنے صفات اللہ تعالیٰ کے اوسکی ذات سے زائد قرار دیے اوسنے اون صفات کو اللہ تعالیٰ سے قرین کیا اور جسنے اللہ تعالیٰ کی ذات سے اوسکی صفات کو قرین کیا اوسنے دو خدا قرار دیے اور جسنے دو خدا قرار دیے اوسنے خدا کے اجزا قرار دیے اور جسنے خدا کے اجزا قرار دیے وہ جاہل ہی اور اوسنے خدا کو نہ پہچانا۔

منجملہ اون استدلالون کے جو شیعون سنے بمقابلہ اشاعرہ کیے ہین ایک یہ ہی

کہ ای اشاعرہ تمھارے مسلک پر لازم آتا ہی کہ عالمیت اور قادریت علم و قدرت کے معلول ہون حالانکہ عالمیت واجب نہین ہی کیونکہ واجب کسیکا معلول نہین ہوسکتا اور یہ خرابی صفات کے زائد ماننے سے لازم آئی ہے پس زائد ہونا باطل اور عین ہونا ثابت ہی۔

مین کہتا ہون کہ یہ عجیب امر ہی کہ اشاعرہ نصاریٰ کے اس عقیدہ کی وجہ سے نہایت سختی سے مذمت کرتے ہین کہ وہ خدا کے لیے تین صفتین قدیم قرار دیتے ہین یعنی نصاریٰ اسکے قائل ہین کہ باپ بیٹا روح القدس یہ تین خدا کی صفتین ہین تین ذاتین نہین ہین اس حالت مین اگر خدا کی نو صفتون کو قدیم مانینگے تو کس وجہ سی نصاریٰ کو مستحق مذمت سمجھین گے اور آپ اوس الزام سے بری رہین گر زیادتی صفات خدا کی نفی کرنے والون کی دلیلون کی قوت کے سبب سو بعض اہلِ سنت نے کہا ہی کہ اللہ تعالیٰ کے صفات نہ عین ذات ہین نہ غیرِ ذات ہین اور یہ غیر معقول امر ہے یعنی اوسکا تصور ہی نہین ہوسکتا اور جس شئے کا تصور نہین ہوسکتا اوسپر عقل کا حکم بھی نہین ہوسکتا۔

اشاعرہ کی دلیل یہ ہی کہ جب شاہد یعنی انسان مین صفت علم مثلاً زائد ہی تو یہی قیاس اللہ تعالیٰ کی نسبت بھی ہوگا۔

جواب اوسکا یہ ہی کہ یہ قیاس مع الفارق ہے کیونکہ واجب
اور ممکن مین فرق ظاہر ہے جیسا کہ مختلف مقامات مین بیان
ہوا ہے پس ممکن ہی کہ واجب کے لیے کوئی ایسی خصوصیت ہو
جو ممکن کے لیے نہین ہی۔

اور یہ بھی جواب ہی کہ جب دلیل سے زیادتی صفات خدا محال
ثابت ہوئی تو قیاس زیادتی صفات باطل ہوا۔

اور اشاعرہ یہ اعتراض کرتے ہین کہ اگر اللہ تعالی کی صفات عین ذات ہونگی
تو امر باطل لازم آویگا۔ مثلاً مفہوم قدرت عین علم اور مفہوم حیات
عین قدرت ہوگا اور یہ ضروری البطلان ہی جواب اسکا یہ دیا گیا ہی
کہ یہ اعتراض مفہوم پر وارد ہوتا ہی حقیقت پر نہین وارد ہوتا اور مراد ہماری حقیقت ہی
بیان اوسکا یہ ہی کہ اللہ تعالی کی ذات باعتبار اسکے کہ وہ اشیاء کے
موجود کرنے کو کافی ہے قدرت سے موسوم ہی اور باعتبار اسکے
کہ اللہ تعالی کی ذات حقائق اشیا کے دریافت کے لیے کافی ہی علم سے
موسوم ہوتی ہی اور باعتبار اسکے کہ علم و قدرت کا اطلاق اوسپر صحیح ہی
وہ ذات واحد صفت حیات سے موسوم ہوتی ہی پس دلیل سے یہ بات ثابت ہوگئی
کہ اللہ تعالی کی صفات وجود خارجی مین عین ذات ہین اور ذہن مین نہ اذہین
یعنے ذہن مین اون صفات کے اعتبار سے تعقل ہوتا ہی اور بعض معتزلہ جائز

احوال کے قائل ہین اور اونکو قدیم کہتے ہین ایک الہیت دوسرا قادریت تیسرا عالمیت چوتھا حییت مگر شیعہ اور محققین علماء اون کے بھی نفی کرتے ہین اور جن دلیلون سے معانی اور صفات زائد باطل کرتے ہین اونہین دلیلون سے احوال بھی باطل ہین۔

مین کہتا ہون کہ یہ لوگ معانی اور احوال کے ثبوت کے لیے باوجود اسقدر مخالف دلیلون کے کیون اصرار کرتے ہین کوئی نص صریح شرع مین اوسکے مخالف موجود نہین بلکہ قول جناب امیر المؤمنین علی مرتضیٰ اور ائمۂ ہدیٰ علیہم السلام سے خدا کے صفات کی زیادتی باطل ہوتی ہی

بحث نفی اتصاف خدا حوادث سی

اس امر مین لوگون نے اختلاف کیا ہی کہ اللہ تعالیٰ حوادث سی متصف ہو سکتا ہی یا نہین اشاعرہ اور حکماء شیعہ امامیہ کا مذہب یہ ہی کہ اللہ تعالیٰ کا حوادث سی متصف ہونا محال ہی اور یہی حق ہے اور معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات سے ایسے حوادث کا قیام محال ہی جو ذاتین ہون مگر ایسی حوادث کا قیام اللہ تعالیٰ کی ذات سے جائز ہی جو صفات ہون۔

نفی کرنے والون کی دلیلین یہ ہین

اوّل یہ کہ اگر اللہ تعالیٰ کی ذات سے کوئی حادث قایم ہو تو اللہ تعالیٰ کی ذات مین تغیر لازم آئے گا کیونکہ تغیر یہ ہی کہ کوئی شئے ایک حال سے دوسرے حال مین

منتقل ہو پس جب اللہ تعالیٰ کی ذات مین تغیر ہوگا تو اوسکے معنی یہ ہونگے
کہ ایک چیز پہلے سے حاصل نہ تھی پھر حاصل ہوئی پس لازم آویگا کہ اللہ تعالیٰ
منفعل ومتاثر ہو اور وہ محال ہے کیونکہ کسی شے سے منفعل ہونے کے لیے ضرور ہے
کہ تاثیر کے حاصل ہونے کے قبل اوسمین استعداد قبول تاثیر ہو اسلئے کہ جس شئے مین
اثر کے قبول کرنے کی استعداد نہ ہوگی تو وہ شئے اثر بھی قبول نہ کریگی اور استعداد
اس بات کی مقتضی ہی کہ اوس شئے مین بالقوۃ ایک شئ ہو اور یہ صفات
مادیات سے ہی اور اللہ تعالیٰ مادی نہین ہی - پس اللہ تعالیٰ کا متاثر ومنفعل
ہونا محال ہی اور جب متاثر ومنفعل ہونا اللہ تعالیٰ کا محال ہی اور تغیر کے لیے
تاثر اور انفعال لازم ہے پس اللہ تعالیٰ متغیر نہین ہی اور جب اللہ تعالیٰ
متغیر نہین ہی پس قیام حوادث کا اللہ تعالیٰ کی ذات سے نہین ہی -
دوسری دلیل یہ ہی کہ ہر حادث کے لیے (جو اللہ تعالیٰ کی ذات سے قائم ہوگا)
ضرور ہے کہ علت ہو پس علت اس حادث کی جو اللہ تعالیٰ کی ذات سے قائم ہی
یا اللہ تعالیٰ ہوگا یا کوئی غیر اللہ تعالیٰ ہوگا یہ دونون قسمین محال ہین اول
اسلیے محال ہی کہ اللہ تعالیٰ کی تاثیر یا ایجاب واضطرار سے ہوگی یا اختیار
سے ہوگی اگر ایجاب سے ہوگی تو اس حادث کا قدیم ہونا لازم آویگا کیونکہ
فاعل موجب کے اثر کا قدیم ہونا ضرور ہے جیسا کہ بیان ہوچکا ہی پس
خلاف مفروض لازم آویگا اسلیئے کہ جو حادث فرض ہوا تھا وہ قدیم ٹھہرا اور

اگر تاثیر اللہ تعالیٰ کے اختیار سے ہو گی تو لازم آویگا کہ وجود اوسکا قبل اسکے وجود کے ہو اور اوسکا محال ہونا بدیہی ہی بیان اسکا یہ ہی کہ اس حادث کے لیے واجب ہی کہ وہ صفات کمال سے ہو اسلیے کہ یہ محال ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی وقت نقائص سے متصف ہو پس صفات کمال اللہ تعالیٰ کی ذات سے ناشی و متعلق ہونگے اس حالت مین لازم آویگا کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ ہون پس لازم آویگا کہ یہ شئے جو اللہ تعالیٰ کی ذات سے قائم فرض ہوئی ہی وہ ہمیشہ اللہ تعالیٰ کی ذات سے موجود ہو مگر وہ شئ حادث فرض ہوئی ہی اور جب وہ حادث فرض ہوئی ہی تو ضرور ہے کہ وہ ہمیشہ سے موجود نہ ہو کیونکہ حادث اپنے وجود کے قبل موجود نہین رہتا اور دوسرا امر بھی محال ہے اپنے سبب اس حادث کا اللہ تعالیٰ کا غیر ہو۔

کیونکہ اوس سے لازم آتا ہے کہ اللہ تعالےٰ غیر کا محتاج ہو اور جب اللہ تعالیٰ غیر کا محتاج ہوگا تو واجب الوجود نہ ہوگا کیونکہ واجب الوجود وہ نہین ہی جو غیر کا محتاج ہو خواہ وہ احتیاج ذات مین ہو یا صفات مین ہو جیسا کہ بیان ہو چکا ہے۔

بحث ثبوت تجرد و نفی جسم و جسمانیت و تحیز و عرض خدا سے

اللہ تعالیٰ کا حیز و مکان مین ہونا اور عرض ہونا محال ہی دلیل وسکی یہ ہے کہ ہر صاحب حیز و مکان اپنے وجود مین محتاج حیز و مکان ہی اور عرض اپنے

وجود مین محتاج محل ہی اور حیز و مکان محل متحیز اور عرض کے غیر ہوتے ہین
اور واجب الوجود وہ نہین ہی جو غیر کا محتاج ہو بلکہ وہ ممکن الوجود ہو گا -
پس لازم آویگا کہ واجب الوجود ممکن الوجود ہو اور یہ خلاف مفروض محال ہی
اور جب اللہ تعالیٰ متحیز نہین ہی تو اللہ تعالےٰ جسم بھی نہین ہے کیونکہ
حیز و مکان جسم سی مخصوص ہی اور جسم حادث بھی ہی جیسا کہ بیان ہو چکا ہی پس مجسمہ کا یہ قول باطل ہی
کہ اللہ تعالیٰ صاحب جسم ہی اور مشبہہ کا بھی یہ قول باطل ہی کہ اللہ تعالیٰ صاحب جسم ہی مگر اللہ تعالیٰ کا جسم
مثل اون اجسام کے نہین ہی جو مشاہدہ مین ہین اور مجسمہ اور مشبہہ کا یہ قول بھی
باطل ہی کہ اللہ تعالیٰ اوپر کے جہت مین ہی اسلیے کہ علاوہ اسکے کہ یہ دلیل انکی
دعوون کی مبطل ہی اونکی دلیلین ثبوت مین ناتمام ہین اونکی دلیلونکا بیان
اور جواب اونکا یہ ہی وہ کہتے ہین کہ جو شئے موجود ہی وہ کسی جہت مین ہی
اور یہ بدیہی ہی اور بدیہی سے انکار سفسطہ ہی اور قرآن مجید اور احادیث
سے بھی یہ معلوم ہی کہ اللہ تعالیٰ اوپر کی طرف ہی بلکہ سب مذہبونکے لوگ
آسمان کی طرف دعا کے لیے ہاتھ اوٹھاتے ہین اون کے اول استدلال کا
جواب یہ ہی کہ بیشک جو چیزین مشاہدہ مین ہین وہ کسی جہت مین ہین
مگر اس سے یہ بات لازم نہین آتی کہ کوئی شے ایسی موجود نہین جو جہت مین نہو
پس یہ امر کہ جو شئے موجود ہو اوسکا کسی جہت مین ہونا ضروری ہی بدیہی نہین ہے
بلکہ یہ بدیہی ہی کہ جو شئے مشاہدہ مین ہی وہ کسی جہت مین ہی اور یہ ہمات

مطلوب کے مضر نہین ہی اور جب یہ معلوم ہوا کہ یہ امر بدیہی نہین ہی کہ جو شے
موجود ہی اوسکے لیے جہت ضرور ہی تو انکار اوسکا سفسطہ نہین ہی اور اس
امر کا جواب کہ قرآن اور حدیث سے معلوم ہے کہ اللہ تعالے جانب
بالا ہے یہ ہے کہ جب دلیل عقلی سے کوئی امر ممتنع ثابت ہو تو منقول
کی تاویل مطابق عقل کی جاویگی مثلاً قرآن مجید مین وارد ہے
الرحمن علی العرش استوی تو اوسکی تاویل مطابق عقل یہ ہو گی کہ اللہ تعالیٰ
عرش پر مستولی و غالب ہی لیئے استوی بمعنی استولی یعنے غلبہ ہے گا اور
یہ معنی لغت کے بھی موافق ہین جس طرح سے کہا جاتا ہی کہ بادشاہ اوس
ملک پر مستولی ہوا ہی یعنے غالب آیا ہی اسی طرح جب دلیل سے یہ بات ثابت
ہوئی کہ اللہ تعالیٰ کا صاحب جسم ہونا اور جہت مین ہونا محال ہی کیونکہ یہ
بدیہی ہی کہ جو شے جسم نہین ہی اوسکے لیے جہت بھی نہین ہی تو قرآن مجید
اور احادیث کی تاویل مطابق عقل اوسی طرح کیجاویگی جس سے محال عقلی نہ
لازم آئے اور لغت اور عرف علماء کے مخالف بھی نہ ہو اور کل اہل ملل
و ادیان جو آسمان کی طرف ہاتھ اوٹھاتے ہین اوسکا سبب یہ ہی کہ اللہ تعالے
کا مرتبہ اعلیٰ سمجھتے ہین اسلیے اعلیٰ کی طرف ہاتھ اوٹھاتے ہین جیسا کہ
قرآن مجید مین ایک آیت ہی جسکے معنی یہ ہین کہ آسمان میں اے بندو تمھارا رزق ہی حالانکہ آسمان
مین رزق کسی مقام پر رکھا نہین ہی اور جب یہ ثابت ہوا کہ خدا جسم نہین ہے

تو یہ بھی ثابت ہوا کہ خدا کے لیے آلات ادراک مثل حواس ظاہری و باطنی
جیسے قوت لامسہ و ذائقہ و وہم و خیال وغیرہ اور افعال کے لیے
اعضا و جوارح نہین ہین۔

بحث نفی حلول خدا غیر خدا مین

جو معنی حلول کے عقل مین آتے ہین وہ یہی ہین کہ کوئی شی محل سے یون قائم ہو کہ بدون محل اسکا قیام محال ہو
اور جب معنی حلول کے معلوم ہوے تو اسمین شک نہین ہی کہ اللہ تعالی کا
کسی شئے مین حلول محال ہی دلیل اوسکی یہ ہی کہ محل حال کا غیر ہوتا ہی
پس لازم آتا ہی کہ واجب الوجود غیر کا محتاج ہو اور یہ نقص ہی اور صفت
نقص سے اللہ تعالی کا اتصاف محال ہی جیسا کہ بیان ہوا۔ پس قول اون
لوگونکا باطل ہی جو کہتے ہین کہ اللہ تعالی کا حلول بعض اجسام مین ہوا ہی
جیسا کہ ہنود کی نسبت مشہور ہی کہ وہ کہتے ہین کہ بعض اوتار مین اللہ تعالی
نے حلول کیا ہی یا جیسا کہ قول بعض عیسائیونکا مشہور ہی کہ جناب عیسی مین اللہ تعالے
نے حلول کیا ہی اور اون لوگونکا بھی قول اس دلیل سے باطل ہے جو
کہتے ہین کہ بعض عارفین کے قلوب مین اللہ تعالی نے حلول کیا ہی جیسا کہ بعض
صوفیون کی نسبت مشہور ہی اور جب یہ معلوم ہوا کہ حلول خدا اس معنی سے
بدلالت دلیل محال ہی تو ہم کہتے ہین کہ اگر اسکے سوا کوئی اور امر مراد ہی
تو اوسکی صورت ایسی معلوم ہونی چاہیے جسکا تصور ہو سکے تا کہ اوس پر

نفی واثبات کا حکم کیا جاوے اور اوسکا بیان اور ثبوت اون لوگون کے ذمہ ہی جو خدا کے حلول کے مدعی ہین۔

بحث نفی اتحاد خدا غیر سے

اتحاد کا مفہوم یہ ہی کہ دو چیزین ایک ہجا جائین اور اوسکا محال ہونا بدیہی ہی کیونکہ ہر شخص اس بات کو جانتا ہی کہ جس طرح ایک شئے دو چیزین نہین ہوسکتی اوسی طرح دو چیزین ایک شئے نہین ہوسکتین بلکہ اس بات کا تصور بھی نہین ہوسکتا کہ کوئی شئے ایک بھی ہو اور دو بھی ہو اور جب اتحاد اس معنی سے محال ہی تو اون لوگو نکا قول باطل ہی جو کہتے ہین کہ اللہ تعالیٰ اور عالم ایک ہی جیسا کہ بعض صوفیون کی نسبت مشہور ہی کہ وہ وحدت وجود کے قائل ہین اور اون ہندو نکا مذہب بھی باطل ہی جنکی نسبت مشہور ہی کہ وہ کہتے ہین کہ بعض اوتار اور خدا ایک ہی یا عالم اور خدا ایک شئے ہی یا بعض عیسائیون کی نسبت مشہور ہی کہ وہ کہتے ہین کہ حضرت عیسیٰ اور خدا اور روح القدس یہ تینون ایک ہی شئی ہین اور اگر اس معنی کے علاوہ کوئی اور معنی ہون تو اوسکی صورت قابل تصور بیان ہونی چاہیے تاکہ اوسکی نفی واثبات مین کلام کیا جاوے۔

بحث نفی لذت والم

واضح ہو کہ متکلمین کہتے ہین کہ لذت والم تابع مزاج ہین اور مزاج کا وجود

بدون ترکیب کے نہین ہی اور ترکیب واجب الوجود مین محال ہی جیسا کہ
بیان ہوا پس متکلمین اسی دلیل سی کہتے ہین کہ اللہ تعالیٰ کے لئے الم اور لذت دونون
محال ہین اور حکماء کہتے ہین کہ الم اللہ تعالیٰ کے لیئے محال ہی کیونکہ الم کا
سبب ادراک منافی ہی اور اللہ تعالیٰ کے لیے منافی نہین ہی مگر لذت اللہ تعالیٰ
کے لیے ثابت ہی لیکن اللہ تعالیٰ کے لیے لذت کو بوجہ ادب کے ابتہاج سے
موسوم کرتے ہین دلیل اونکی یہ ہی کہ لذت ادراک ملائم ہی پس جب اللہ تعالیٰ
اپنی ذات کا عالم ہی اور ایسا علم شدید ترین ملایمات اس جہت سے ہی کہ
ذات اوسکی جامع جمیع کمالات ہی پس اللہ تعالیٰ کا ابتہاج اعظم لذات ہی
بعض علماء کہتے ہین کہ یہ قول کچھ بعید نہین ہی مگر چونکہ شرع سے اجازت اسکی
معلوم نہین ہی کہ اللہ تعالیٰ لذت سے متصف کیا جاوے اسوجہ سی اس مسئلہ مین
توقف اولیٰ ہی شاید اسلیے متکلمین مطلقاً لذت کا اثبات نہین کرتے۔
یا اسلیئے کہ وہ اپنی اون دلیلونکو قوی سمجھتے ہین جو اونھون نے نفی لذت پر قائم کی ہین مثل اجماع وغیرہ

بحث نفی ضد خدا

ضد دوسرا عرض منافی ہی جو ایک عرض کے بعد کسی محل پر طاری ہو مثل اسکے کہ
سیاہی کی جگہ سفیدی عارض ہو اور واجب الوجود عرض نہین ہی کیونکہ عرض قائم
بالغیر ہی اور واجب الوجود کا زوال محال ہی پس ثابت ہی کہ اللہ کا ضد نہین ہی۔

بحث نفی ند خدا

اور ند سے مراد مثل و نظیر اس حیثیت سے ہی کہ وہ حقیقت مین ایک دوسری
کے شریک ہون جس طرح زید و عمرو انسانیت مین ایک دوسرے کی مثل
و نظیر اور حقیقت مین باہم شریک ہین اور جب یہ معلوم ہوا تو جاننا چاہیے
کہ حقیقت مین واجب الوجود کا کوئی شریک نہین ہی جیسا کہ دلائل توحید سے
ثابت ہی پس یہ ثابت ہی کہ اللہ تعالیٰ کے لیے ند نہین ہی۔

بحث نفی رویت خدا

رویت کی حقیقت بیان ہو چکی ہی خدا کی رویت مین اختلاف ہی شیعہ امامیہ
اور معتزلہ اور حکماء کا مذہب یہ ہی کہ خدا کی رویت قطعاً محال ہی اور اشاعرہ کا
مذہب یہ ہی کہ خدا کا دیکھنا ممکن ہی بلکہ واقع ہی اور یہی مذہب مجسمہ و مشبہہ کا ہی
مجسمہ کو اس امر مین اختلاف نہین ہی کہ جو شئے جسم و جسمانی نہین ہی اوسکی
رویت محال ہے مگر اشاعرہ کا مذہب یہ ہی کہ خدا نہ جسم ہی
نہ مشابہ جسم ہی مگر خدا کا دیکھنا ممکن ہے اسی بنا پر اونھون نے اس مسئلہ مین جمیع عقلاء سے
اختلاف کیا ہی اور اسی جہت سے یہ بحث ایک معرکۃ الآرا بحث ہو گئی ہی رویت
کی نفی کرنے والے کہتے ہین کہ جو شئے نہ جسم ہی نہ جسمانی اوس سے شرائط رویت کا
تعلق محال ہی اور جس سے شرائط رویت کا تعلق محال ہی اوسکا دیکھنا محال ہے
جسکا انکار صریح مکابرہ اور جلی ترین بدیہیات سے چشم پوشی ہی اشاعرہ
کہتے ہین کہ جس طرح کی رویت خدا کے لیے ہم ثابت کرتے ہین وہ محال نہین

اور اوسکا اثبات بدیہی کے خلاف نہین ہی بیان اوسکا یہ ہی کہ مثلاً ہمنے آفتاب کو دیکھا تو ہمکو اوسکا علم حاصل ہوا اور جب ہمنے آنکھ بند کرلی تو آنکھ بند کرنے کے وقت ہمکو دوسرا علم حاصل ہوا یہ دونون حالتین اگرچہ حصول علم مین شریک ہین مگر دوسری حالت ایک امر زائد ہی اسی طرح رویت خدا کی ممکن ہی جو جسم وجسمانیات مستلزم مکان وجہت سے برتر ہی حکما رکہتے ہین کہ یہہ مغایرت اور زیادتی حدقہ کی تاثر کی جانب عائد ہی زیادتی انکشاف کی طرف عائد نہین ہی جس سے مراد رویت وابصار ہی اور اوسکی وجہہ یہ ہی کہ جس شخص نے آفتاب کو اچھی طرح سے دیکھا تھا بعد اوسکے آنکھ بند کرلی تو اوسکی تخییل مین یہ امر باقی رہگیا کہ اوسکے نزدیک آفتاب حاضر ہی جسکے خیال کو وہ رفع نہین کرسکتا اور اسکا سبب یہی ہی کہ صورت آفتاب سے حاسہ متاثر ہوجاتا ہی اور صورت اوسکی تپلی مین باقی رہتی ہی اور رویت زائل ہوجاتی ہی۔ جواب اسکا اشاعرہ کی جانب سے یہ دیا گیا ہی جیسا کہ مواقف مین مذکور ہی کہ ہم یہ کہین گے کہ جو تمنے ذکر کیا ہی یہ اس بات پر دلالت کرتا ہی کہ دیکھنے کے وقت تپلی آنکھ کی متاثر ہوتی ہی مگر اسمین اس بات پر کوئی دلالت نہین کہ یہ زیادتی جس سے مراد دیکھنا ہے آنکھ کی تپلی کی تاثر کی طرف عائد ہی پس رویت کے معنی تاثر حاسہ کے نہین ہین اور نہ ہمارے نزدیک رویت کی شرط تاثر حاسہ ہی جیسا کہ بیان ہوچکا ہی پس جائز ہی کہ ہم اللہ تعالی کو بدون

تاثر حاسہ کے دیکھین اور یہ ہمارے لیے کافی ہی کیونکہ رویت ایک امر ہی جسکو
اللہ تعالیٰ صاحب حیوۃ مین خلق کرتا ہی جسکے لیے ضو ومقابلہ وغیرہ جو شرائط
رویت بیان ہو چکے ہین شرط نہین ہین اور اللہ تعالیٰ جسم نہین ہی اور
جہت مین نہین ہی اور مقابلہ ومواجہہ اور آنکھ کا اوسکی جانب پھرنا اور
شل سکے اور چیزین اوسکے لیے محال ہین مگر باوجود ان سب باتون کے
ممکن ہی کہ خدا اپنے بندون پر اسقدر منکشف ہو جیساکہ چودھوین رات کا
چاند منکشف اور ظاہر ہوتا ہی جیساکہ احادیث مین وارد ہے کہ
خدا کو مؤمنین آخرت مین اس طرح دیکھین گے کہ جس طرح چودھوین رات کے
چاند کو دیکھتے ہین جسمین کسی طرح کا شک نہین رہتا امام فخر الدین رازی نے
اوسکی تلخیص اس طرح کی ہی کہ ہمین شک نہین ہی کہ رویت سے مراد کشف تام ہی کیونکہ
اوسکے جائز ہونے مین نزاع نہین ہی اسلیے کہ قیامت کے روز معارف بدیہی جاوینگی اور ہمین بھی
نزاع نہین ہی کہ خدا کی رویت اس طرح جائز نہین ہی کہ صورت خدا کی آنکھ مین چھپ جاوے
اور شعاع جو آنکھ سے خارج ہو کر مرئی پر پڑتی ہی اوس سے خدا کی رویت
ممتنع ہی بلکہ کوئی ایسی حالت خدا کی رویت کے لیے جائز نہین ہی جسکو
ان دونون مین سے کوئی لازم ہو اسلیے کہ یہ سب امور خدا کی نسبت محال ہین
بلکہ ہماری مراد رویت سے وہ حالت ہی جو وقت رویت سے بعد علم کے
حاصل ہوتی ہی ہمین نظر کی گئی ہی کہ یہ جائز نہین ہی کہ کوئی حالت تاثر حاسہ کی جانب

راجع ہو جیسا کہ بیان ہوا اگر کیون جائز نہین ہو کہ علم اول پر جو یقین نفس کو
زائد حاصل ہوتا ہی وہ کشف تام ہو اسلیے کہ علم مقول بالتشکیک ہی مگر یہ
شروط انطباع اور اتصال شعاع سطح مرئی سے اگر ہو تو یہ دونون باریتعالی
کے حق مین محال ہین لیکن بات ضرور ہی کہ دلیل سے یہ ثابت کیا جائے
کہ یہ حالت کشف تام کی غیر ہی مین کہتا ہون کہ بجز تاثیر یا تاثر حدقہ
چشم رویت کا تحقق اور کسی صورت سے نہین ہو سکتا اور اوس
مثال سے جو بیان ہو چکی ہی اول صورت بلاشبہہ رویت ہی اور صورت
ثانی نہ لغت سے نہ عرف سے رویت ہی پس محل نزاع رویت بمعنی
تاثیر یا تاثر حاسہ چشم ہی اور زائد و مغائر اگر بدون تاثیر یا تاثر حاسہ
چشم ہی تو وہ رویت نہین ہی اور اوسمین نزاع نہین ہی پس وہ علم
جو بدون تاثیر و تاثر حاسہ ہی جسکو اشاعرہ رویت سے موسوم کرتی ہین
وہ بجز انکشاف تام کے ثابت نہین ہی اور وہ علم جو تاثیر یا تاثر حاسہ
چشم پر موقوف ہی اور وہ فی الحقیقۃ رویت ہی اوسکا تعلق خدا سے محال ہے
جو جسم و جسمانیت مستلزم مکان و جہت و مقابلہ وغیرہ سے برتر ہے۔
اشاعرہ رویت کے امکان اور وقوع پر عقل و نقل سے [illegible] ذہین
عقل سے امکان رویت کا اثبات اس دلیل سے کرتے ہین کہ ہم اعراض
مثل رنگ اور روشنی اور حرکت اور سکون اور اجتماع اور افتراق وغیرہ

دیکھتے ہین اور جواہر کو بھی دیکھتے ہین کیونکہ ہم کہتے ہین کہ یہ جسم طویل ہی
عریض ہی اور طویل کو عریض سے اور عریض کو طویل سے تمیز کرتے ہین اور
یہ طول وعرض جسم سے قائم نہین ہین کیونکہ جسم ایسے جواہر مفردہ سے
مرکب ہی جو قابل قسمت نہین ہین پس طول اگر ایک جز کے ساتھ قائم ہو تو
چاہیے کہ اُس جز کا حجم بہ نسبت دوسرے جز کے زائد ہو پس اوسوقت جز قابل قسمت
ہوگا حالانکہ ہمنے فرض کیا تھا کہ جسم کی ترکیب ان جواہر فردے ہی جو قسمت کو قبول
نہین کرتے اور اگر طول ایک جز سے زائد کے ساتھ قائم ہو تو لازم آتا ہی
کہ ایک عرض دو محلون مین حال ہو پس طول کی رویت اونھین جواہر
کی رویت ہی جنسے جسم مرکب ہی پس ثابت ہوا کہ صحت رویت اعراض
وجواہر مین مشترک ہی۔ اور اس صحت رویت کے لیے ایک علت ہی جو حال
وجود سے مختص ہی کیونکہ جو شئے معدوم ہو گی اوسکا دیکھنا محال ہی اور جب
صحت رویت کی ایسی علت ہو گی جو حال وجود سے خصوصیت رکھتی ہوگی
تو ضرور ہی کہ یہ علت مصحح رویت جواہر واعراض مین مشترک ہو کیونکہ علت
رویت جس سے رویت صحیح ہوتی ہی وہ جوہر وعرض مین مشترک ہی پس علت
مشترک یا وجود ہی یا حدوث ہی کیونکہ ایسی چیز جو جوہر وعرض مین مشترک ہو
سوائے وجود وحدوث کے اور کوئی چیز نہین ہی مگر حدوث علت صحت
رویت نہین ہو سکتا کیونکہ حدوث اوس وجود کو کہتے ہین جو بعد عدم ہو

اور عدم اسباب کی صلاحیت نہین رکھتا کہ جزءِ علت ہو اسلیے کہ تاثیر ایک
ثبوتی صفت ہی اوس سے عدم نہین متصف ہو سکتا اور یونہین وہ چیز بھی اوس سے
متصف نہین ہو سکتی جو عدم سے مرکب ہی پس اسوقت مین جب حدوث علت
ہونے کی صلاحیت نہین رکھتا تو علت کا انحصار وجود مین ہوگا اور وجود
ایک ایسی چیز ہی جو جوہر وعرض اور واجب و ممکن سب مین مشترک ہی کیونکہ وہ
امور عامہ مین سے ہی اور جب علت رویت اون سب مین مشترک ہوئی تو
جس طرح جوہر وعرض کی رویت ہوتی ہی اوسی طرح واجب کا دیکھنا بھی ممکن ہی
جواب اس دلیل کا کئی وجہون سے دیا گیا ہی اول وجہ یہ ہی کہ ہم یہ نہین تسلیم کرتے
کہ ہم جوہر کو دیکھتے ہین بلکہ عرض مثلاً لون اور ضو دیکھا جاتا ہی۔
دوسرے یہ کہ ہم اس بات سے انکار کرتے ہین کہ سب اعراض کی رویت صحیح ہی
کیونکہ قدرت اور علم اور ذائقہ اور مزہ اور خوشبوئین اور اونکے علاوہ اور بہت سی
چیزین عرض ہین مگر وہ دکھائی نہین دیتین۔
مین کہتا ہون کہ ان اشیا مین سے بعض اشیا کے دیکھنے کا تصور ہی نہین
ہو سکتا پس حکم صحت کیونکر صحیح ہوگا۔
تیسرے یہ کہ ہم یہ نہین تسلیم کرتے کہ صحت رویت مین جوہر وعرض مشترک مین
کیونکہ جوہر کی رویت اور ہی اور عرض کی رویت اور ہی۔
چوتھے صحت کا ثبوتی ہونا ہم نہین تسلیم کرتے بلکہ وہ عدمی ہی کیونکہ صحت کی

جنس امکان ہے اور امکان ایک امر عدمی ہی پس احتیاج علت کی طرف نہ ہوگی۔

پانچوین ہم نہین تسلیم کرتے کہ اگر کوئی حکم مشترک ہو تو اوسکی علت بھی مشترک ہونی چاہیے کیونکہ آفتاب کا گرم کیا ہوا پانی اور آگ کا گرم کیا ہوا پانی گرم ہونے مین دونون مشترک ہین مگر پھر بھی علت مشترک نہین بلکہ علت مختلف ہی کیونکہ آفتاب کی گرمی اور چیز ہے اور آگ کی گرمی اور چیز ہی۔

چھٹے علت مشترکہ کا انحصار وجود اور حدوث مین ممنوع ہی ممکن ہی کہ کوئی اور چیز جو غیر وجود و حدوث ہو علت ہو جیسے امکان اور امکان اگرچہ امر اعتباری ہے لیکن پھر بھی علت ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے کیونکہ صحت رویت بھی ایک امر اعتباری ہے اور اسمین کوئی استبعاد نہین کہ ایک امر اعتباری دوسرے امر اعتباری کی علت ہو۔

ساتوین یہ کیون جائز نہین ہی کہ حدوث ہی علت ہو کیونکہ حدوث اگرچہ عدمی ہی مگر اسکا معلول یعنی صحت رویت وہ بھی عدمی ہی اور جائز ہی کہ ایک امر عدمی دوسرے امر عدمی کی علت ہو۔

آٹھوین کیون نہین جائز ہی کہ وجود بشرط حدوث یا بشرط امکان صحت رویت کے علت ہو کیونکہ شرط کا عدمی ہونا جائز ہی۔

نوین یہ کہ تم کیون کہتے ہو کہ جب وجود صحت رویت جواہر و اعراض کی

علت ہوگا تو باریتعالی کی رویت کی بھی علت ہوگا کیونکہ جواہر و اعراض کا وجود مین اور باریتعالی کے وجود مین فرق ہی اسلیے کہ وجود واجب عین ماہیت واجب ہی اور وجود ممکنات ماہیات پر زائد ہے اور جب دونون وجود مختلف ہوے تو حکم رویت مین اشتراک واجب نہوگا -

دسوین کیون نہین جائز ہی کہ خداوند عالم کی حقیقت ذات رویت کی مانع ہو یا کیون جائز نہین ہی کہ جوہر و عرض کی خصوصیت شرط رویت ہو ان دونون حالتون مین باریتعالی کی رویت ناممکن ہوگی احتمال اول مین مانع کی جہت سے رویت ناممکن ہوگی اور احتمال ثانی مین انتفاء شرط کی جہت سے رویت ناممکن ہوگی

گیارھوین تمھاری دلیل سے یہ لازم آتا ہی کہ جتنے موجودات ہین چاہے وہ ذاتین ہون یا صفتین ہون سب کا دیکھنا ممکن ہی اور اسکا محال ہونا ضروری ہی اور دلیل بمقابلہ ضروری باطل ہی -

بارھوین تمھاری دلیل سے یہ بات لازم آتی ہے کہ خدا کا لمس ممکن ہو اسلیے کہ جوہر و عرض کا لمس ممکن ہے پس صحت لمس ایک حکم مشترک کل موجودات مین ہوگا اور اوسکی علت بھی کل موجودات مین مشترک ہوگی اور وہ علۃ مشترکہ وجود ہے پس خدا کا لمس صحیح ہوگا حالانکہ غیر جسم و جسمانی کا لمس بالاتفاق ممتنع ہے

سید محقق شارح مواقف نے کیا خوب اس مقام پر
آزادی اور انصاف پسندی سے کہا ہے جسکا ماحصل
یہ ہے کہ اس دلیل مین بہت سے تکلفات ہین اس لیے
بہتر ہے کہ عقل سے استدلال چھوڑ کر نقل پر اعتماد کیا جاوے
اور نقل سے اشاعرہ کے کئی شبہہ کتب مین منقول ہین
اول شبہہ اونکا یہ ہے کہ قرآن مجید مین وارد ہے رب ارنی
انظر الیک قال لن ترانی ولکن انظر الی الجبل فان استقر
مکانہ فسوف ترانی فلما تجلی ربہ للجبل جعلہ دکا
وخر موسیٰ صعقا یعنی جناب موسیٰ علیہ السلام نے جناب باری تعالیٰ شانہ
مین عرض کی کہ ای پروردگار تو مجھے اپنے تئین دکھاوے تاکہ مین تجھے
دیکھ لون اوسوقت جناب الٰہی نے ارشاد فرمایا کہ اے موسیٰ تم مجھے ہرگز
نہین دیکھ سکتے لیکن پہاڑ کی طرف دیکھو اگر پہاڑ اپنی جگہ پر ثابت اور
ٹھہرا رہا تو تم مجھے دیکھ سکوگے پس جسوقت اوسکے نور کی تجلیان پھیلین
پہاڑ ٹکڑے ٹکڑے اور ریزہ ریزہ ہوگیا اور جناب موسیٰ بیہوش ہوگئے
جب جناب موسیٰ ہوشیار ہوئے تو کہا سبحانک تبت الیک
بار تعالیٰ مین توبہ کرتا ہون تیری جانب اس امر سے جو مجھسے واقع ہوا
اس آیہ سے جواز رویت پر دو طریقہ سے استدلال کیا گیا ہے۔

طریقہ اول یہ ہی کہ جناب موسیٰ نے رویت کا سوال کیا اگر خداوند عالم کی رویت محال ہوتی تو کیوں جناب موسیٰ ایک محال امر کا سوال کرتے اسلیے کہ دو حال سے خالی نہیں ہی یا یہ کہ حضرت موسیٰ کو اسکا علم نہ تھا کہ خدا کا دیکھنا محال ہی اس حال مین پیغمبر کا جہل لازم آتا ہی اور پیغمبر کا جہل جائز نہین ہی خصوص ایسے امر مین جو متعلق عقائد دینی اور معرفت آلہی ہو یا حضرت موسیٰ کو یہ علم تھا کہ خدا کی رویت ممتنع ہی اور حضرت موسیٰ نے باوجود علم امر محال کے ایجاد کا خدا سے سوال کیا اور ایسا سوال سفاہت ہی کیونکہ کوئی عاقل امر محال کا سوال نہین کرتا اور جب ممتنع امر کے ایجاد کا سوال سفاہت ہے اور پیغمبر کے لیے سفاہت جائز نہین ہی بلکہ اوس کو اعقل الناس ہونا چاہیے تو جناب موسیٰ کا خدا کی رویت کا سوال کرنا اس بات کی دلیل ہی کہ خدا کا دیکھنا جائز ہے۔

دوسرا طریقہ استدلال یہ ہی کہ خداوند عالم نے رویت کو پہاڑ کے استقرار یعنے ٹھہرے رہنے پر معلق کیا جیسا کہ اس کلام سے ثابت ہی فان استقر مکانہ فسوف ترانی یعنی پہاڑ اگر اپنے مقام پر ٹھہرا رہے تو تم مجھے دیکھوگے اور پہاڑ کا ٹھہرا رہنا جو رویت کی شرط ہی امر ممکن ہی کیونکہ نفس الامر و واقع مین اوسکا مستقر رہنا جائز ہی اور جو چیز کسی امر ممکن پر معلق ہو وہ بھی ممکن ہی پس یہ ثابت ہی کہ اللہ تعالیٰ کی رویت ممکن ہی۔

جواب اسکا کئی طریقون سے ہی اول یہ کہ جناب موسیٰ جانتے تھے کہ خدا کا دیکھنا محال ہی مگر جب قوم نے یہ کہا تھا کہ تم ہمین خدا کو ہماری آنکھون سے دکھا دو اور حضرت موسیٰ جانتے تھے کہ میری قوم کے جہال میرے کہنے کو نہ مانین گے جب تک مین سوال رویت خدا نہ کرونگا اور آیات غضب سے خدا جہال قوم کو تنبیہ نہ کرے کہ خدا کی رویت اور جہت بھی محال ہی اور نقص خلاف شان الوہیت بھی ہی

مین کہتا ہون کہ یہ طریقہ عمدہ ہی اسلیے کہ قرآن مجید سے اوسکی دلیل موجود ہی کیونکہ جب علامات غضب آلہی ظاہر ہوے ہین تو جناب موسیٰ علیہ السلام نے طلب رویت کو سفیہون کی جانب منسوب کیا ہی جیسا کہ اس آیہ قرآن مجید سے ظاہر ہی اتھلکنا بما فعل السفھاء منا یعنے خداوندا کیا تو ہمین اوس فعل کے سبب سے جو سفیہون سے واقع ہوا ہلاک کردیگا یعنے طلب رویت کو قوم سے منسوب کیا اور سفاہت سے اونکو منسوب کیا اور اپنے کو الزام سے بری کیا اگر یہ کہا جاوے کہ حضرت موسیٰ نے دنیا مین رویت کا سوال کیا اس وجہہ سے آیات غضب نازل ہوئے تو پھر وہی اعتراض جو رویت کی نفی کرنے والون کی جانب متوجہ ہے رویت کے ثابت کرنے والون کی جانب متوجہ ہوگا اور یہ کہا جاویگا کہ کیا حضرت موسی اس مسئلہ سے جاہل تھے کہ دنیا مین خدا کا دیدار ممکن نہین ہی یا باوجود علم خلاف مرضی

جناب الٰہی کیا علاوہ اسکے اور بھی آیات ایسے ہین جن مین عتاب اور نزول عذاب کا ذکر ہی اور ان سب مین طلب رویت کفار قوم موسی کی طرف منسوب ہے جیسا کہ بیان ہوگا۔

اور اس امر کا جواب کہ حضرت موسیٰؑ نے اس سوال کو قوم سے کیون منسوب نہ کیا اپنی جانب کیون منسوب کیا یہ دیا گیا ہے کہ اونکی قوم سے اونسے یہ بات کہی تھی کہ ہمارے لیے رویت کا سوال نہ کیجیے گا بلکہ اپنے نفس کے لیے سوال کیجیے گا تاکہ بوجہ آپ کی منزلت کے ضرور مقبول ہو اور جب آپ خدا کو دیکھیے گا تو ہم بھی خدا کو دیکھ لینگے یا اسلیے اپنی طرف سوال کو منسوب کیا تاکہ قوم کو معلوم ہو کہ رویت الٰہی محال ہی کیونکہ اگر رویت الٰہی جائز ہوتی تو پیغمبر کا سوال رد نہ ہوتا۔ دوسرے طریقہ سے یہ جواب ہی کہ جناب موسیٰ جانتے تھے کہ عقلاً رویت محال ہی مگر حضرت موسیٰ علیہ السلام نے چاہا کہ نقل سے بھی اوسکی تقویت ہوجاوے جیساکہ جناب ابراہیم کا سوال قرآن مجید مین مذکور ہی کہ رب ارنی کیف تحی الموتی یعنی پروردگار ہمارے ہمکو دکھا کہ کیونکر تو مردہ کو زندہ کرتا ہی قال اولم تومن خدا نے کہا کہ کیا تو اس بات پر ایمان نہین لایا ہی کہ مردہ کو مین زندہ کرتا ہون حضرت ابراہیم نے کہا بلیٰ ولکن لیطمئن قلبی

حضرت ابراہیم نے کہا کہ ہان مین ایمان لایا ہون مگر مین چاہتا ہون کہ میرا دل مطمئن ہوا اور جب کہ یہ جائز نہین ہی کہ پیغمبر کو کسی اعتقاد دینی مین یقین نہ ہو تو یہ ثابت ہی کہ سوال جناب براہیم کا اسلیے تھا کہ دلیل نقل سی بھی یقین حاصل کیا جاوے - اشاعرہ اسکا جواب یہ دیتے ہین کہ حضرت ابراہیم کو معلوم ہوا تھا کہ جو شخص یہ سوال کریگا اوسکو مرتبۂ خلت ملیگا اسلیے ابراہیم نے یہ سوال کیا تھا مین کہتا ہون کہ اگر یہ روایت صحیح مان لیجاوے تو خبر واحد ہے اور خبر واحد سے یقین نہین حاصل ہوتا اور احتمال مخالف سے استدلال تمام نہین ہوتا لیس اس تاویل پر حکم سخت مشکل ہے اور قول حضرت موسیٰ اتھلکنا بما فعل السفہاء منا اور قول حضرت ابراہیم رب ارنی کیف تحی الموتی قال ولم تومن قال بلی ولکن لیطمئن قلبی قرآن مین وارد ہی اور وہ متواتر ہی پھر مین کہتا ہون کہ شاید سوال حضرت موسیٰ اور حضرت براہیم علی نبینا وآلہ وعلیہما السلام جہال قوم کی ہدایت کے لیے ہون کیونکہ اوس زمانہ مین مادیت بہت بڑھی ہوئی تھی اور عقلی ترقی بہت کم ہوئی تھی -

تیسرے طریقہ سے یہ جواب ہی کہ دیت امر ممکن پر معلق نہین ہے اسلیے کہ استقرار جبل کا امکان یا تو بنظر اوسکی ذات کے ہی یا بہ نسبت تجلی پروردگار کے ہی - امر اول ممکن ہی مگر رویت اوسپر معلق نہین ہی اور امر ثانی ممکن نہین ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ جانتا تھا کہ جب میرا پیدا کیا ہوا نور پہاڑ کو ساکن نہ رہنے دیگا

تو میرا دیکھنا کیونکر متصور ہوگا اور جب نور خدا کے ظہور کی حالت مین پہاڑ کا استقرار ممکن نہ ہوگا تو خدا کی رویت امر ممکن پر معلق نہ ہوگی بلکہ امر محال پر معلق ہوگی اور امر معلق علی المحال محال ہی۔

مین کہتا ہون کہ یہ شبہہ اشاعرہ کا نقل سے سبسے قوی تھا مگر کسیکم یہ ہی کہ اونکا شبہہ قوی تر احتمال سے باطل ہوگیا کیونکہ اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال بالاتفاق مسلم ہے۔ دوسرا شبہہ اشاعرہ نسبت وقوع رویت خدا یہ ہی کہ قبل ظہور نا فیان رویت خدا اجماع علماء اور اتفاق امت اسلام اس امر پر تھا کہ خدا کو آخرت مین مؤمنین دیکھین گے اور اجماع علماء و امت اسلام حجت ہی پس وقوع رویت خدا آخرت مین ثابت ہی۔

جواب اس حجت کا یہ ہی کہ ہمکو اس امر سے انکار ہی کہ اجماع و اتفاق امت اس امر پر تھا کہ مؤمنین حس بصر سے خدا کو آخرت مین دیکھین گے بلکہ مراد اوس سے کشف تام یعنے حصول یقین مثل دیکھنے کے تھا اور دلیل منع شیعون کے طریق سے وہ روایت ہے جو حضرت علی مرتضیٰ سے منقول ہی جناب علی مرتضیٰ علیہ التحیۃ والثنا سے کسی شخص نے یہ سوال کیا کہ کیا آپ نے خدا کو دیکھا ہی۔ آپ نے اوسکے جواب مین فرمایا اَفَاعْبُدُ مَا لَا اَرٰی فقیل لہ وکیف تراہ یا امیر المؤمنین فقال لا تدرکہ العیون بمشاھدۃ العیان ولکن تدرکہ القلوب بحقایق الایمان

یعنی حضرت علی مرتضیٰؑ نے فرمایا کہ کیا مین ایسے شخص کی پرستش کرونگا
جس کو مین نے دیکھا نہین ہی کہا گیا کہ آپ نے اللہ تعالیٰ کو یا امیر المومنین
کیونکر دیکھا ہی آپ نے کہا کہ آنکھین علانیہ اللہ تعالیٰ کو مشاہدہ نہین کرتی ہین
مگر دل حقائق ایمان سے خدا کو ادراک کرتی ہین وجہ استدلال یہ ہے کہ
علی مرتضیٰؑ اکابر صحابہ مین سے تھے پس اونکے انکار سے نہ اجماع علماء
اسلام کا تحقق ہوسکتا ہی نہ اتفاق امت اسلام کا ثبوت ہوتا ہے
اگر یہ کہا جاوے کہ یہ حدیث سنیون پر حجت نہین ہوسکتی کیونکہ شیعون کے
طریق کی روایات اون پر حجت نہین ہین ۔ تو جواب اوسکا یہ ہوگا کہ علاوہ
اوسکے کہ شیعون کے یہان اخبار کی جانچ کے وہی طریقہ ہین جو سنیون
مین ہین اور ویسی ہی جانچ ہوتی ہی جیسی سنیون مین ہوتی ہی یہ امر بھی لفاقاً
قابل لحاظ ہی کہ یہ روایت محتمل الصدق ہے اور جب احتمال صدق ہوا
تو اجماع کا ثبوت نہ رہا اسلیے کہ یہ ظاہر ہی کہ جب احتمال مخالف واقع ہوا
تو دلیل باطل ہوگئی ۔ دوسری دلیل تحقق اجماع و اتفاق امت
کے خلاف یہ ہی کہ جب نص صریح قرآنی موجود تھی تو اجماع علماء اور
اتفاق امت کیونکر ہوسکتا ہی اور وہ نص یہ ہی کہ قرآن مجید مین
اللہ تعالیٰ اپنی مدح کے مقام پر فرماتا ہی لا تدرکہ الابصار
وھو یدرک الابصار وھو اللطیف الخبیر یعنے بینائیان

اللہ تعالیٰ کو ادراک نہین کرسکتین اور اللہ تعالیٰ بینائیون کو ادراک کرتا ہی اور
وہ لطیف وخبیر ہی وجہ استدلال اس آیت سے یہ ہی کہ اس آیت کے معنی ظاہر
اور متبادر یہ ہین کہ اللہ تعالیٰ دیکھنے کی شئے نہین ہی اور لفظ لطیف سے
اوسکی تاکید بھی ہی کیونکہ لطیف کی لفظ بمقابلۂ کثیف کے بولی جاتی ہی اور
کثافت منجملہ شرائط رویت ہی اور لطافت مثل ہوا کے مانع رویت ہے ایسی
حالت مین اجماع علماء و اتفاق امت ثابت نہ ہوگا زیادہ سے زیادہ اگر
کسی اور آیت قرآن سے جواب دیا جاویگا تو یہ احتمال رہیگا کہ اوسوقت
مین بھی یہ مسئلہ مختلف فیہ تھا۔

دوسری حجت اشاعرہ کی نص قرآن سے یہ ہی کہ خداوند عالم قرآن مجید مین
فرماتا ہی وُجُوہٌ یَوْمَئِذٍ نَاضِرَۃٌ اِلٰی رَبِّہَا نَاظِرَۃٌ یعنی کچھ چہرے
قیامت کے روز تر و تازہ ہونگے اور اپنے پروردگار کی طرف نظر کرنے والے
ہونگے وجہ استدلال یہ ہی کہ نظر لغت مین بمعنی انتظار کے آیا ہی مگر اس حالت
مین اوسکا تعدیہ حرف اِلیٰ سے کلام عرب مین نہین آتا۔ اور نظر بمعنی تفکر
بھی آیا ہی اور استعمال اوسکا کلمہ فی کے ساتھ آتا ہی اور نظر بمعنی رافت بھی
آیا ہی اور استعمال اوسکا کلمۂ لام سے ہوتا ہی اور بمعنی رویت بھی آیا ہی
اور استعمال اوسکا کلمۂ الیٰ سے ہوتا ہی اور جب کہ اس آیہ مین نظر کا صلہ
الیٰ سے آیا ہی تو ضرور ہی کہ حمل نظر کا رویت پر ہو پس یہ بات ثابت ہوئی کہ

خدا کا دیکھنا قیامت کے دن واقع ہوگا۔

اسکے جواب مین معتزلہ کہتے ہین کہ ہم اس بات کو نہین تسلیم کرتے کہ لفظ الیٰ سے جب نظر کا تعدیہ ہی تو یہان نظر بمعنی رویت ہی ہوسکتا ہی بلکہ یہان لفظ نظر بمعنی انتظار ہی اور انتظار بعض خاص نعمتونکا ہوگا پس معنی آیہ یہ ہونگے کہ کچھ چہرے اللہ تعالیٰ کے کسی خاص نعمت کے منتظر ہونگے اور الی بمعنی نعمت مفعول بہ نظر کا واقع ہوگا اور اگر یہ بھی تسلیم کیا جاوے کہ کلمۂ الیٰ سے نظر کا تعدیہ ہی تو وہ نظر جسکا صلہ الیٰ سے آیا ہے اوسکا تعدیہ الی سے بمعنی انتظار بھی کلام عرب مین آیا ہی جیسا کہ شاعر نے کہا ہی ؎

وشعث ینظرون الی ھلالٍ	کما نظر الظمأ اے الغمام

یعنی پریشان موہلال کے یون منتظر ہین جیسے پیاسے قطرہائے ابر کے منتظر ہوتے ہین۔ پس یہان نظر بمعنی انتظار ہے اور دوسری جگہ شاعر نے کہا ہے۔ ؎

وجوہ ناظرات یوم بدر	الی الرحمٰن یاتی بالفلاح

یعنی کچھ چہرے منتظر ہین نصرت و مددگاری رحمٰن سے کے روز بدر جو فلاح کا لانے والا ہی اسی طرح اور مقام پر شاعر نے کہا ہی ؎

کل الخلائق ینظرون سجاله	نظرا الحجیج الی طلوع ھلال

یعنی منتظر ہی خلائق اوسکی بخششون کی جیسے حجاج ہلال ماہ ذیحجہ کا انتظار کرتے ہین

اور وجہ یہ ہی کہ وہ نظر جسکا صلہ الی سے آتا ہی حدقہ چشم کے پھیرنے کے لیے
موضوع ہی رویت کے لیے اس وجہ سے موضوع نہین ہی کہ نظر اوس شئے سے
متصف ہوتی ہی جس سے رویت متصف نہین ہوتی مثل اوس حالت کے کہ جو
حدقہ چشم کی حالت غضب مین یا حالت خوشی مین ہوتی ہی اسلیے کہ نظر شدت
ولینت سے متصف ہوتی ہی مگر دیکھنا ایسی اشیا سے متصف نہین ہوتا بلکہ
یہ حالتین وہ ہین جو نظر کرنے والے کی آنکھ کو مرئی کے ساتھ گردش حدقہ
چشم سے واقع ہوتی ہین۔ اور بہت سے مقام کلام عرب مین ایسے ہین
جہان نظر متحقق ہی اور رویت متحقق نہین ہوتی مثل نظرت الی الہلال
حتی رایتہ یعنے مین نے ہلال کی طرف نظر کی یہانتک کہ مین نے اوسکو دیکھ لیا۔
اگر اس جگہ پر نظر کو رویت پر حمل کرین تو لازم آتا ہی کہ کسی شے کی غایت
نفس شئے ہو یعنی ہمنے ہلال کو دیکھا یہانتک کہ ہمنے ہلال کو دیکھا۔
اور جب کسی شئے کا اپنی خود غایت ہونا باطل ہی تو اشاعرہ کا اس
لفظ سے یہ استدلال ہی غلط ہی کہ اس آیہ مین نظر بمعنی رویت ہی۔
اشاعرہ نے یہ بھی کہا ہی کہ نظر بمعنی انتظار اس آیہ مین نہین ہوسکتی ہے
کیونکہ انتظار موجب غم ہوتا ہی جیسا کہ کہا جاتا ہی کہ انتظار موت سے شدید تر ہے
اور آیہ مین بیان حصول فرح وسرور ہی۔
معتزلہ نے اسکا جواب یہ دیا ہی کہ انتظار موجب غم اوسوقت مین ہوتا ہی

جب خلف وعدہ جائز ہوا اور جب اللہ تعالیٰ سے خلف وعدہ ممکن نہین ہی تو
انتظار موجب غم نہ ہوگا بلکہ سبب فرح وسرور ہوگا اسلیے کہ انسان مین یہ بات
دیکھی جاتی ہی کہ جب ایسا شخص کسی نعمت دینے کا وعدہ کرے جسپر وثوق ہو تو
فوراً فرح وسرور ہوتا ہی۔
تیسری حجت اشاعرہ کے نص قرآن سے یہ ہی کہ اللہ تعالیٰ قرآن مجید مین فرماتا ہی
کَلَّآ اِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ یعنی کفار روز قیامت اپنے
پروردگار سے محجوب ہونگے۔ وجہ استدلال یہ ہی کہ حق تعالیٰ نے تحقیر کفار اونکے
محجوب ہونے سے کی ہی پس لازم آتا ہی کہ مومنین روز قیامت اپنے پروردگار سے
محجوب نہ ہون اور حق تعالیٰ کو دیکھین۔ اسکا جواب معتزلہ نے یہ دیا ہی
کہ کفار محجوب ثواب وکرامت سے ہونگے پس استدلال باطل ہی۔
چوتھی حجت اشاعرہ کی قرآن سے یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے
لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ الخ وہ کہتے ہین کہ تفسیر مین اس آیہ کے
جمہور مفسرین نے یہ کہا ہی کہ مراد الحسنیٰ سے بہشت ہی اور مراد زیادت سے
خدائے تعالیٰ کا دیکھنا ہی۔ جواب اسکا یہ ہی کہ رویت اوس سے مراد نہین ہے
بلکہ اوس سے مراد تفضل وزیادتی نعمت ہوگی اور یہ مسلم نہین ہے کہ جمہور مفسرین کی یہ رائے ہی کہ زیادت سے
مراد رویت ہی اور نص سنت سے اشاعرہ کا استدلال اس حدیث سے ہی کہ حضرت
پیغمبر صلی اللہ علیہ وآلہ نے فرمایا ہی انکم سترون ربکم یوم القیمۃ

کما ترون ھذا القمر لا تضامون فی رویتہ یعنی قریب ہے کہ دیکھو گے تم
اپنے پروردگار کو روز قیامت جیسا کہ دیکھتے ہو چاند کو اور اوسکی رویت
کے معاملہ مین تمپر ظلم نہ کیا جائیگا۔ وہ کہتے ہین کہ یہ حدیث اکیس ۲۱ نفر صحابہ
کبار سے منقول ہی اور ائمہ حدیث نے اوسکو نقل کیا ہی اور وہ حجت ہی۔
جواب اسکا یہ ہی کہ یہ حدیث خبر واحد ہی اور اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جاوے کہ یہ
حدیث صحیح ہی تو معنی اوسکے کشف تام کے ہین یعنی وہ علم جو مثل دیکھنے کے ہی۔
اشاعرہ کی ایک حجت نص قرآن و سنت سے یہ بھی ہی کہ صہیب صحابی سے
روایت کی گئی ہی کہ صہیب نے کہا کہ اس آیہ کو جناب رسول خدا صلی اللہ علیہ وآلہ
نے پڑھا للذین احسنوا الحسنی زیادۃ اور فرمایا کہ جسوقت اہل بہشت
بہشت مین داخل ہونگے اور اہل دوزخ دوزخ مین تو ندا کریگا ایک ندا کرنیوالا
کہ اے اہل بہشت خاص تمھارے لیے پیش خدا ایک موعود ہے جسکی تم
خواہش رکھتے ہو وہ کہین گے وہ کیا ہی۔ بعد ازان حجاب اوٹھائے جاوینگے
یہانتک کہ خداوند عالم کو مومنین دیکھین گے۔
جواب وسکا یہ ہی کہ یہ خبر واحد ہی اور خبر واحد مفید یقین نہین ہی اور اگر
یہ حدیث صحیح بھی تسلیم کر لیجاوے تو مراد اوس سے کشف تام ہی۔
اشاعرہ کی دلیل حدیث سے ایک یہ بھی ہی کہ حدیث مین وارد ہے
ان ادنی اھل الجنۃ منزلۃ من ینظر الی جنانہ و ازواجہ

و نعمه وخدمه وسرره مسيرة الف سنة واکرمهم الی الله من ينظر الی وجهه غدوة وعشية يعنی ادنیٰ مرتبہ کا اہل بہشت وہ شخص ہی جو اپنے باغون کی طرف اور اپنے ازواج اور اپنی نعمتون کو اور اپنے خدمتگارون کو اور اپنے تختون کو ایک ہزار برس کی راہ سے دیکھیگا۔ اور اہل جنت مین سے خدا کے نزدیک کریم تر وہ شخص ہی جو صبح وشام خدا کے منھ کی جانب دیکھیگا بعد اسکے حضرتؐ نے اس آیہ کی تلاوت فرمائی وجوه يومئذ ناضرة الی ربها ناظرة جواب اس حجت کا بھی وہی ہی کہ یہ حدیث اور سب حدیثین جو اس طرح کی ہین خبر واحد کی حد مین ہین مرتبۂ تواتر کو نہین پہونچی ہین جس سے یقین حاصل ہوجاوے اور اگر یہ حدیثین صحیح بھی ہون تو رویت سے اِن سب حادیث مین مراد کشف تام ہے یعنی علم ویقین مثل رویت کے ہے جسمین شک نہین ہوسکتا اور آیہ مین مراد بعض نعمتون کا انتظار ہے۔

رویت خدا کی نفی کرنے والے سمعی اور عقلی دلیلون سے خدا کی رویت کی نفی کرتے ہین اونکی سمعی دلیلین یہ ہین۔ اول دلیل یہ ہی کہ نص قرآن سے ہمیشہ کے لیے نفی رویت خدا ثابت ہی کیونکہ اللہ تعالیٰ نے طلب رویت کے جواب مین لَنْ تَرَانِیْ فرمایا ہی۔ وجہ استدلال یہ ہی کہ کلمۂ لن جو کلام باریتعالیٰ مین آیا ہی وہ اس امر پر دلالت کرتا ہی کہ خدا فرماتا ہی

کہ اے موسی تم مجھے کبھی نہ دیکھو گے اور یہ اسکی دلیل ہی کہ کوئی وقت ایسا نہ ہوگا جو خدا کی رویت ہو ورنہ خدا کے کلام مین کذب لازم آویگا اور وہ محال ہی اور جب پیغمبر حضرت موسیٰ اللہ تعالیٰ کو کبھی نہ دیکھین گے تو اور مؤمنین تو بدرجۂ اولیٰ خدا کو نہ دیکھین گے۔

اشاعرہ نے جواب اس دلیل کا یہ دیا ہی کہ ہمکو اس سے انکار رہے کہ کلمۂ لن لن ترانی مین ہمیشہ کیلیے نفی رویت پر دلالت کرتا ہی بلکہ مراد اوس سے تاکید ہی جیسا کہ خدا قرآن مجید مین کفار کی نسبت فرماتا ہی لا یتمنونہ ابدا یعنی کفار موت کی کبھی تمنا نہ کرینگے حالانکہ اسمین شک نہین کہ وہ جب عذاب آخرت مین مبتلا ہونگے تو موت کی تمنا کرینگے تاکہ عذاب سے چھوٹین ہمارا جواب یہ ہی کہ آیۂ لا یتمنونہ ابدا مین قرینہ تاکید یعنی نفی ابدیت موجود ہی اسلیے کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہی لا یتمنونہ ابدا بما قدمت ایدیھم یعنی بوجہ گناہان ثابت دنیا مین موت کی کبھی تمنا نہ کرینگے پس آخرت مین تمنائے موت اسوجہ سے کہ وہ عذاب سے چھوٹین مستثنیٰ ہوگئی اور آیۂ لن ترانی مین استثناء آخرت کی کوئی وجہ نہین ہی اور بلاوجہ خلاف ظاہر اور معنی متبادر استثناء آخرت جائز نہین ہی جیسا کہ علم اصول مین ثابت اور حکم عقل کے موافق ہی۔

دوسری دلیل سمعی اونکی نص قرآن سے یہ ہی کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہی

وما کان لبشران یکلمہ اللہ الا وحیا اومن وراء حجاب اویرسل رسولا فیوحی باذنہ ما یشاء خدا فرماتا ہی کہ خدا بشر سے کلام نہین کرتا مگر یہ کہ وحی اوسکو کرے یا پردہ درمیان مین ہو یا رسول کو بھیجے پس وہ خدا کی اجازت سے وہ امور ظاہر کرے جو خدا چاہے وجہ استدلال یہ ہی کہ خدا کے کلام کا حصر وحی اور ارسال رسول اور پردہ حائل ہونے پر ہی اور جب حصر کلام انھین احوال مین ثابت ہی اور پیغمبر کا درجہ اور مومنین سے بالاتفاق بڑھا ہوا ہی اور محل کلام سے زیادہ محل قرب جناب احدیت نہین ہی تو جب وقت کلام پیغمبر سے رویت کی نفی کی گئی تو اور اوقات مین غیر پیغمبر کیونکر خدا کو دیکھ سکین گے۔

اشاعرہ کا جواب یہ ہی کہ یہ آیہ نفی رویت پر دلالت نہین کرتا بلکہ بلا توسط نفی کلام پر دلالت کرتا ہی۔

ہمارا جواب یہ ہی کہ منزلت رسول (جس سے خدا کلام کرے) عامہ مومنین کی اوس منزلت سے جو آخرت مین ہو گی زیادہ ہی اور جب وہ شخص جو منزلت کلام سے سرفراز ہوا جیسا کہ خدا قرآن مجید مین فرماتا ہی وکلم اللہ موسی تکلیما اوسکو رویت میسر نہین ہوئی تو گویا اسکا اشارہ ہے کہ خدا کی رویت آخرت مین نہ ہو گی اگرچہ یہ بیان خطابی ہی مگر بہت سے خطابی کلام سے مثل بیان برمعانی کے یقین حاصل ہوتا ہی۔

تیسری سمعی دلیل نافیان رویت کے وہ آیات قرآن مجید ہین جنسے
یہ ثابت ہی کہ خدا نے طلب رویت پر اظہار غضب فرمایا ہی بلکہ عذاب نازل
کیا ہی اون مین سے اول آیہ قرآن یہ ہی کہ خدا فرماتا ہی وقال الذین
لا یرجون لقائنا لولا انزل علینا الملئکۃ او نری ربنا
لقد استکبروا فی انفسہم وعتوا عتوا کبیرا۔
وہ لوگ جو ہماری ملاقات کی امید نہین رکھتے یہ کہتے ہین کہ ہم پر فرشتے
کیون نازل نہین ہوتے اور ہم اپنے پروردگار کو کیون نہین دیکھتے اونھون نے
اپنے نفسون کو بزرگ سمجھا اور بڑی سرکشی کی۔
دوسرا آیہ قرآن یہ ہی کہ خداوند عالم فرماتا ہی واذ قلتم یا موسی
لن نؤمن لک حتی نری اللہ جھرۃ فاخذتکم الصاعقۃ
وانتم تنظرون۔ یعنے جب تمنے کہا کہ اے موسیٰ ہم تو تمھارے ساتھ
ایمان نہ لائینگے جب تک کہ ہم اللہ کو ظاہر بظاہر نہ دیکھ لین پس
تمکو صاعقہ نے لیا حالانکہ تم دیکھ رہے تھے۔
اور تیسرے مقام پر فرماتا ہی۔ یسئلک اھل الکتاب ان تنزل
علیھم کتابا من السماء فقد سئلوا موسی اکبر من ذلک
فقالوا ارنا اللہ جھرۃ فاخذتھم الصاعقۃ بظلمھم۔
یعنے تم سے اہل کتاب سوال کرتے ہین کہ تم اونپر ایک کتاب آسمان سے اوتارو

اور موسیٰ سے تو لوگون نے اس سے بڑا سوال کیا تھا اور کہا تھا کہ اے موسیٰ تم ہمین خدا کو ظاہر بظاہر دکھلا دو پس صاعقہ نے اونھین اونکے ظلم کی جہت سے لیا۔

وجہ استدلال یہ ہی کہ اگر خدا کی رویت جائز ہوتی تو ایسا عتاب طلب رویت پر خدا کی جانب سے نہ ہوتا اور ظلم کی لفظ سے وہ بیان نہ ہوتا اور عذاب صاعقہ نازل نہ ہوتا۔ اشاعرہ کی جانب سے یہ جواب دیا گیا ہی کہ ممکن ہی کہ عناد اور سرکشی سے کفار قوم موسیٰؑ خدا کی رویت کے طالب تھے اسلیے خدا نے اظہار غضب فرمایا ہی اور عذاب صاعقہ نازل فرمایا ہمارا جواب الجواب یہ ہی کہ عناد و سرکشی سے طلب رویت کا کوئی قرینہ بجنہ اسکے نہین ہی کہ حضرت موسیٰؑ نے کہا ہوگا کہ خدا کی رویت ممتنع ہی مگر قوم موسیٰؑ نے سرکشی و عناد کی وجہ سے اصرار کیا ہوگا اور اوس سے نا فیان رویت خدا کا مطلوب حاصل ہی اور اس مقام پر اس احتمال کا کوئی قرینہ نہین ہی کہ حضرت موسیٰؑ نے کہا ہو کہ خدا کی رویت دنیا مین نہین ہو سکتی بلکہ بعد ایمان آخرت مین ہوگی کیونکہ یہ بات کسکی سمجھ مین آسکتی ہے کہ جو شے جسم و جسمانی نہین ہی اوسکو دنیا مین دیکھنے کی عادت خدائی نہین رکھی ہی بلکہ آخرت مین خدا برخلاف اپنی عادت کے اپنے کو دکھا دیگا اسلیے کہ اگر یہ تسلیم بھی کیا جاوے کہ غیر جسم کی رویت ممکن بھی ہی تو یہ ایسا دقیق

مسئلہ ہی کہ نافیان رویت کی آجتک سمجھ مین نہین آیا ہی جنمین کیسے
عقلاء واذکیا ہین اور جب سبب طلب رویت صعوبت فہم مسئلہ رویت
ہوگی تو عناد و سرکشی موجب عتاب و نزول عذاب کا احتمال نہین ہو سکتا
اسلیے کہ اس حالت مین طلب رویت ایک گناہ صغیرہ ہوگا
اور چھوٹی بات پر بحد اظہار عتاب و عذاب حکیم سے جائز
نہین ہی اور دلیل اسکی دستور عقلاء ہی کہ وہ جہال و سفہاء پر زیادہ
سختی بجز گناہ عظیم کے نہین کرتے میرے نزدیک ان آیات سے
صاف ظاہر ہے کہ طلب رویت گناہ عظیم تھا جسکی وجہ سے بلا مہلت
عذاب صاعقہ نازل ہوا اور وہ گناہ عظیم یہ تھا کہ کفار خدا کی نسبت
نقص ثابت کرتے تھے اور وہ نقص خدا سے طلب رویت تھا
کیونکہ اثبات اسلیے کہ خدا نے نفی رویت کو اپنے مقام مدح مین
ثابت کیا ہے جیسا کہ آگے بیان ہوگا کہ اللہ تعالی اپنے مقام مدح مین
فرماتا ہے لاتدرکہ الابصار وھو یدرک الابصار وھو اللطیف الخبیر
یعنے بصارتین اللہ تعالی کو ادراک نہین کرسکتین اور اللہ تعالی بصارتون کو
ادراک کرتا ہی اور وہ لطیف و خبیر ہی واضح ہو کہ یہ آیات قرآن جنسے عتاب ظاہر ہی اس امر کی
دلیل ہین کہ سوال رویت موسیٰ موسی کا ذاتی فعل نہ تھا بلکہ قوم کے اصرار سے تھا کیونکہ کفار قوم موسیٰ پہ
ان آیات مین اظہار عتاب بھی ہی اور بجلی کا عذاب بھی ا نھین پہ

نازل ہوا اور حضرت موسیٰ محفوظ رہے۔

چوتھی سمعی دلیل رویت خدا کی نفی کرنے والون کی نص قرآن سے یہ آیہ ہی کہ خدا فرماتا ہی لا تدرکہ الابصار وھو یدرک الابصار وھو اللطیف الخبیر اس آیت سے دو وجہون سے استدلال کیا جاتا ہی۔ پہلی وجہ یہ ہی کہ ادراک بصر کے معنی رویت کے ہین اور ابصار جمع بصر ہے اور معرف بالف ولام استغراق ہی پس الف ولام کے آنے سے لفظ ابصار پر فائدہ استغراق کا حاصل ہوا اور استغراق کا عموماً یہی فائدہ ہوتا ہی کہ ایک فرد کا بھی استثنا افراد سے نہین ہوتا تو اسوقت یہ معنی اس آیہ کے یہ ہوتے ہین کہ کوئی بصارت اللہ تعالیٰ کو ادراک نہین کر سکتی ہی اب اس حالت مین مومنین کا آخرت مین اللہ تعالیٰ کو حس بصر سے ادراک کرنا ممکن نہین ہی کیونکہ ایسی حالت مین اگر مومنین اللہ تعالیٰ کو آخرت مین دیکھین تو اللہ تعالیٰ کے کلام مین کذب لازم آویگا اور وہ محال ہی۔

دوسری وجہ استدلال یہ ہی کہ جب قرآن مجید مین اللہ تعالیٰ نے اپنی مدح کے مقام پر فرمایا ہی کہ لا تدرکہ الابصار وھو یدرک الابصار وھو اللطیف الخبیر تو یہ امر اس بات کے لیے نص صریح ہی کہ اگر اللہ تعالیٰ حس بصر سے دیکھا جاوے تو اس مدح کا مستحق نہ ہو جسکا

ارادہ اس آیہ مین کیا گیا ہی اور ضد مدح نقص ہی اور نقص خدا کے لیے محال ہی
اس دلیل کا جواب اشاعرہ نے کئی وجہون سے دیا ہی اول وجہ یہ ہی کہ
ادراک اوس رویت کو کہتے ہین جو مرئی کے تمام اطراف کو گھیرے ہوے ہو
کیونکہ ادراک کی حقیقت وصول و نیل مستلزم احاطۂ اطراف مرئی ہی اور
قرآن مین بھی جملہ انا لمدرکون وارد ہی جسکے معنے پا لینے کے ہین اور
عرب اپنے استعمال مین کہتے ہین کہ ادرکت الثمرۃ یعنی خرما اپنی حد پر
پہونچ گیا ہی یونہین وہ ادرک الغلام اوسوقت کہتے ہین جب لڑکا
بالغ ہوجاوے پس اصل مین تو ادراک کے معنی یہی تھے جو بیان ہوے
مگر اوسکی نقل اوس رویت کے طرف ہوئی جو اطراف کو محیط ہو کیونکہ یہ معنی
معنی حقیقی سے قریب ہین پس وہ رویت جو احاطۂ جسم کے وصف کے
ساتھ ہی وہ خاص ہی اور وہ رویت جسمین وصف احاطہ نہین ہی وہ
عام ہے اور کیا ضرورت کہ اگر نفی خاص کر دیجاوے
تو رویت بمعنی عام بھی منفی ہوجاوے پس جناب باری اس سبب سے
کہ اوسکا احاطہ ممکن نہین ہی اوس رویت سے مرئی نہ ہوگا جو وصف احاطۂ
بصر سے متصف ہی لیکن نفی رویت عام ثابت نہین ہی۔
جواب الجواب یہ ہی کہ جو رویت وصف احاطۂ بصر سے متصف نہین ہی وہ
رویت نہین ہی اور یہ امر بدیہی ہی کیونکہ ہر شخص جانتا ہی کہ رویت وہی ہی

جو مرئی کو احاطہ کرے اسلیے لغت مین اور عرف مین بھی ادراک رویت وہی ہی
جسکا حاصل ہونا بدون احاطۂ بصر کے ممکن نہین ہی۔ پھر ہم کہتے ہین کہ اسمین
شک نہین ہی کہ لغت وعرف مین رویت سے مراد وہی ہی جسکا وجود احاطۂ
بصر پر موقوف ہی تو اگر اس آیہ مین وہ ادراک بصر مراد نہ ہو جو موافق لغت
وعرف ہی تو لازم آتا ہی کہ قرآن کے معنی خلاف لغت وعرف ہون اور یہ بالاتفاق
باطل ہی۔ دوسری وجہ انکی یہ ہی کہ جب الف ولام استغراق
کا ہے اور اس آیہ مین جملہ تدرکہ پر کلمۂ لا داخل ہے تو معنی اوسکے
یہ ہوے کہ بعض بینائیان خدا کو دیکھ سکین گی جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ تمام
آنکھین نہین دیکھ سکتین تو اوسکے معنی یہ ہونگے کہ بعض دیکھ سکین گی۔
پس یہ مسلم نہین ہی کہ لا تدرکہ الابصار سے مراد سلب عام ہی زیادہ
سے زیادہ یہ امر ہی کہ دو احتمال ہین اول احتمال وہ ہی جو ہمنے بیان کیا
اور دوسرا احتمال وہ ہی جو تم کہتے ہو اول احتمال ہمارے مفید ہی دوسرا
احتمال تمھارے مفید ہی اور جب احتمال ادہر اول بہی ہی تو استدلال باطل ہی
جواب اوسکا یہ ہی کہ زبان عرب مین بلکہ ہر زبان مین یہ شایع ہی کہ
ایسے مقام پر سلب عام ہی مراد ہوتا ہے جیسا کہ قرآن مجید مین بھی بہت جگہ
وارد ہی مثلاً لا تقربوا الصلوٰۃ وانتم سکاریٰ ولا تطع الکافرین
والمنافقین کیونکہ ہر ایسے شخص کو نماز کی ممانعت ہی جو نشہ مین ہو

اور ہر کافر اور منافق کی اطاعت بلا استثناء ممنوع ہی۔
مین کہتا ہون کہ اس آیہ مین وھو اللطیف الخبیر کے الفاظ
بھی ہین جس سے قرینہ فائدہ سلب عام ثابت ہی وجہ یہ ہے کہ
لطافت ایک حد تک مثل ہوا مانع رویت ہی اور اوسکا مقابلہ
کثافت سے ہے جو مطلقًا شرط رویت ہی حتی کہ اگرچہ وہ کثافت
رنگ ہی ہو اور یہ امر معروف بھی ہے کہ شئے لطیف و باریک
نہین دکھائی دیتی۔ جیسا کہ بیان ہو چکا ہے۔
تیسری وجہ اونکی یہ ہے کہ اگر یہ بھی تسلیم کیا جاوے کہ اس آیہ
مین نفی عام مراد ہے مگر یہ ہم نہین تسلیم کرتے کہ تمام زمانون
کے لیے یہ نفی ہے پس ہو سکتا ہے کہ یہ نفی تمام اشخاص
یعنے دیکھنے والون کے لیے دنیا مین ہو آخرت کے لیے نہ ہو۔
جواب اجواب اسکا یہ ہے کہ تخصیص بعض اوقات کی کوئی وجہ نہین ہی
اور کوئی صورت رویت جسمانی بدون حصول مواجہہ وانطباع
وغیرہ شرائط رویت معقول نہین ہی اور جو شے معقول نہین ہے
وہ عقل کی نزدیک مقبول نہین ہے اور خلاف ثبوت بدیہی کوئی احتمال مخالف عقلاً کر
نزدیک مسموع نہین ہے جیسا کہ بیان ہو گا کہ یہ بدیہی ہی کہ رویت بدون حصول شرائط رویت محال ہے
آور منافیان رویت کی دوسری وجہ استدلال کا جواب

اشاعرہ نے یہ دیا ہے کہ تمھاری دلیل اس امر پر کیا ہے کہ خدا کی رویت کی نفی موجب مدح ہے بلکہ ہماری حجت صحت رویت خدا پر یہ ہے کہ اگر خدا کی رویت ممتنع ہوتی تو کوئی لائق مدح امر نہ تھا کیونکہ جو امر ممتنع ہے اوسپر کسی کی مدح نہین کی جاتی اسلیے کہ امر ممتنع کا وجود اختیاری امر نہین ہے مثلاً معدوم کی یہ مدح نہین ہے کہ بوجہ معدوم ہونے کے اوس کا دیکھنا محال ہے بلکہ مدح اوسی حالت مین ہوگی کہ جب خدا کا دیکھنا ممکن ہو مگر اوسکا حجاب کبریائی دیکھنے کا مانع ہو جیسا کہ دنیا مین بادشاہون کے لیے ہوتا ہے۔

جواب الجواب ہمارا یہ ہے کہ یہ امر صحیح نہین ہے کہ ممتنع امر موجب مدح نہین ہے کیونکہ نقص حدوث و امکان سے مثلاً خدا بری ہے اور وہ فعل اختیاری نہین ہے مگر اوسپر خدا کی مدح کی جاتی ہے۔

اسیطرح خدا کی مدح وثنار تمام اون صفات کے ثبوت کی وجہ سے کی جاتی ہے جنکا سلب خدا سے ممتنع ہے بلکہ خدا کی مدح وثنار تمام صفات نقص سے بری ہونے سے کی جاتی ہے مثلاً خدا کی مدح قدرت سے اسوجہ سے کی جاتی ہے

کہ خدا عاجز نہین ہے حالانکہ قدرت فعل اختیاری نہین ہی۔
خدا نے لا تدرکہ الابصار کے مقابلہ مین و ھو یدرک الابصار
فرمایا ہے جس سے ظاہرا مراد یہی ہے کہ خدا نے
اپنے کو صفت کمال سے متصف کیا ہے اور دوسرون کو اپنے
مقابلہ مین ناقص ثابت کیا ہے جسکا فائدہ مدح ہے یعنے خدا نے
لا تدرکہ الابصار اپنے مقام مدح مین فرمایا ہی
جسکے معنے یہ ہوے کہ خدا جسم و جسمانیت سے پاک ہے جو
خواص ممکنات سے ہے اور واجب الوجود کے لیے خواص
حادث و ممکن سے طہارت حجاب کبریائی ہے اور بادشاہان
دنیا کا عوام کے سامنے نہ آنا عوام جہلا کے نزدیک شاید
لائق مدح ہو تاکہ اون کی عظمت و وقار جہال کی نظرون
مین ہو مگر عقلاء کے نزدیک ہرگز لائق مدح نہین ہی رویت
خدا کی نفی کرنے والون کی عقلی دلیلون کی اصل یہ ہے
کہ اونکا دعویٰ جلے ترین بدیہیات سے ثابت ہے اس اصل
سے اون کی تین دلیلین نقل کی جاتی ہین۔
اول دلیل مقابلہ ہے بیان اوسکا یہ ہے کہ اگر خدا کا دیکھنا جائز
ہو تو لازم آتا ہے کہ خدا دیکھنے والے کے مقابل ہو اور وہ

محال ہونا بدیہی ہے کیونکہ خدا جسم نہین ہے اور ہر دہ شئے
جو جسم نہین ہے اوسکے لیے حکم مقابلہ مستلزم جہت
ومکان صحیح نہین ہے ۔
اشاعرہ کا جواب یہ ہے کہ ہم کو اس سے انکار ہے کہ رویت کیلیے
مقابلہ لازم ہے بلکہ ہم کہتے ہین کہ رویت ادراک کی ایک نوع ہے
جس کو اللہ تعالیٰ جب چاہتا ہے پیدا کر دیتا ہے اور جس چیز مین
چاہتا ہے پیدا کر دیتا ہے اور تمھارا یہ دعویٰ کہ مقابلہ کا لازم ہونا
بدیہی ہے باطل ہے اسلیے کہ بدیہی مین اختلاف نہین ہوتا ہے
حالانکہ اس امر مین عقلاء مین اختلاف موجود ہے کیونکہ ہمارے
گروہ مین بڑے بڑے علماء ہین جنکا مذہب یہ ہے کہ آخرت مین بدون
مقابلہ کے خدا کی رویت ہوگی جو جہت ومکان سے برتر ہے اور وقوع
دلیل امکان ہے اور وہ سمع سے ثابت ہے اور اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جاوے تو ہم کہتے ہین
کہ خدا کا دیکھنا بلا کیف ہوگا جسکے معنے یہ ہین کہ خدا کا دیکھنا اون
شرائط اور کیفیتون سے خالی ہوگا جو رویت اجسام و
اعراض مین لازم ہین ۔
اور اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جاوے کہ بدون مقابلہ رویت محال ہی
تو اون چیزون کی رویت بلا مقابلہ محال ہوگی جو حاضر یعنے

مشاہدہ مین ہین مگرہم کو اس سے انکار ہی کہ غائب یعنی خدا کا دیکھنا بھی بدون
مقابلہ محال ہی جیسا کہ ہمنے بیان کیا ہی کہ شرائط رویت پر رویت کا وجود
موقوف نہین ہی بلکہ ہمارے نزدیک جائز ہی کہ چین کا اندھا اندلس کی مچھر کو
دیکھے پس مقابلہ کی شرط کو جمیع موجودات کی رویت میں ہم نہین تسلیم کرتے
اور جب بدون شرط مقابلہ رویت جائز ہی تو ممکن ہی کہ خدا اپنی رویت کو آخرت مین
مومنین کے لیے پیدا کردے۔

ہمارا جواب یہ ہے کہ تمھاری دلیل بمقابلہ جلی ترین
بدیہی ہی اور بدیہی کے مقابلہ مین دلیل مسموع نہین ہی اگر بمقابلہ بدیہی دلیل
مسموع ہوگی تو عقلی دنیا سے امن وامان ثبوت اوٹھ جاویگا اور ایسی شئے
جو جہت ومقابلہ مین نہ ہو اوسکے رویت کو جو تم ادراک کی ایک نوع
کہتے ہو اگر اوس سے مراد وہ ہی جو تاثیر یا تاثر حاسہ چشم کی جہت سے ہو
تو اوسکے لیے مقابلہ بلکہ تمام شرائط کا وجود واجب ہے اور اگر اوس سے مراد کوئی
اور شئے ہے تو وہ نہ لغت سے نہ عرف سے رویت ہی کیونکہ یہ بدیہی ہے
جس کو ہر شخص جانتا ہی کہ رویت وہی ہی جو تاثیر یا تاثر حاسہ چشم سے حاصل ہو
اور وہ رویت نہین ہی جو بدون تاثیر یا تاثر حاسہ چشم نہین ہی اور جب کہ
یہ بدیہی ہی کہ رویت کی کوئی اور نوع بجز اسکے نہین ہی جو تاثیر یا تاثر حاسہ
چشم سے حاصل ہو تو ضرور ہی کہ وہ کسی قسم کا علم ہو جو نوع ادراک ہی

اور وہ بجز کشف تام کے نہین ہے کیونکہ ہمین اختلاف نہین ہی کہ یقین مثل رویت
آخرت مین حاصل ہوگا اور جب بالبداہت یہ ثابت ہوا کہ رویت وہی ہی
جسکا ذکر ہمنے کیا ہی تو شرط مقابلہ کا انکار بمقابلہ جلی ترین بدیہی ہی اور
وہ اعلی ترین اقسام سفسطہ ہی اور جب حصول شرائط رویت پر وجود رویت
موقوف ہی کیونکہ علت تامہ کے بغیر وجود معلول کا محال ہی اور ادراک
بصری کے لیے جو شرائط کلام اول مین بیان ہوے ہین بدون اونکے
وجود کے علت تامہ کا وجود محال ہی پس یہ حکم صحیح ہوگا کہ ہر وہ شئے جس پر
رویت موقوف ہی اگر موجود نہو تو رویت محال ہوگی اور جب کہ مقابلہ
بالبداہت شرط رویت ہی تو بدون مقابلہ رویت محال ہوگی پس یہ
باطل ہے کہ چین کا اندھا اندلس کے مچھر کو دیکھ سکتا ہے۔
اور وہ دلیل تمھاری جس سے ہر موجود شئے کی رویت کو تم ثابت
کرتے ہو علاوہ اسکے کہ وہ مقدوح و مجروح ہے خلاف
بدیہی ہے اور یہ جو تمنے کہا کہ مقابلہ وجہت شرائط رویت کا وجود
رویت کے لیے اگر بدیہی ہوتا تو اختلاف عقلاء مین نہوتا اوسکا
جواب یہ ہی کہ بدیہی مین اختلاف بعض حالات مین ممکن ہی اسلیے کہ یہ اپنی
مقام پر ثابت ہوچکا ہی کہ جب کوئی طرف اطراف مین سے خفی ہوتی ہے
تو اختلاف بدیہی مین ہوجاتا ہی اسی طرح کبھی پہلے سے ایک اعتقاد

ذہن مین راسخ ہوجاتا ہی اور اوسکا مٹنا مشکل ہوتا ہی تب بھی بدیہی مین
شبہہ پڑجاتا ہی۔ اِسی وجہہ سے اہل سفسطہ باطل خیالات مین بالاتفاق
مبتلا ہوگئے ہین اور بدیہیات کے منکر ہین اور اونکو عقلاء مین سے کون خارج
کرتا ہی کیونکہ اون مین بڑے بڑے اذکیا، اور حذاق ہین۔
اور تم نے یہ جو کہا کہ حاضر یعنی شاہد مین جو چیزین ہین اونھین کے لیے مقابلہ
وجہت وغیرہ شرائط رویت کا تحقق رویت کے لیے لازم ہی غائب
یعنے خدا کے لیے ممکن ہی کہ لازم نہ ہو۔
جواب اسکا یہ ہی کہ جس طرح یہ نہین کہا جاسکتا کہ یہ امر جائز ہی کہ حاضر
مین جزء کا کل سے بڑا ہونا محال ہے یا ایک شئے کا دو مکانون مین
ایک وقت مین ہونا محال ہی مگر غائب مین ممکن ہی کہ یہ محال نہو اوسی طرح
یہ نہین کہا جاسکتا کہ شرائط رویت کے عدم تحقق پر رویت غائب کی
ممکن ہی کہ محال نہ ہو یا چین کا اندھا اندلس کی چیونٹی کو شب تاریک
مین دیکھ سکتا ہی کیونکہ بدیہی ہونے مین ان دونون قسمون کا حکم
مساوی ہی اسیلیے کہ اہل سفسطہ ثبوت بدیہی کے خلاف جو شبہہ بیان
کرتے ہین وہ اون شبہون سے بہت قوی ہین جو اشاعرہ غیر جسم کی صحت
رویت مین بیان کرتے ہین اِس حالت مین اشاعرہ کا یہ دعوی کہ ہمارے
شبہہ بمقابلہ ثبوت بدیہی نہین ہین اور اہل سفسطہ کے شبہہ بمقابلہ بدیہی ہین

ترجیح بلامرجح ہے کیونکہ اس امر کو ہر شخص بلاشک وشبہہ اپنے وجدان سے جانتا ہے کہ صحت رویت جسم سے مخصوص ہے اور جب یہ ثبوت بدیہی ہے تو اگر غیر جسم کی رویت صحیح ہو تو لازم آتا ہے کہ غیر جسم خصوصیات جسم سے متصف ہو اور وہ محال ہے۔

اور یہ جو کہا گیا ہے کہ بلاکیف رویت کے ہم قائل ہین اوسکی نسبت مین کہتا ہون کہ بلاکیف رویت کا تصور نہین ہوسکتا اور جس شئے کا تصور نہین ہوسکتا وہ امر معقول نہین ہے اور غیر معقول امر کا اثبات جہالت ہی۔

دوسری دلیل نافیان رویت کی یہ ہے کہ رویت یا آنکھ کی شعاع کا مرئی سے اتصال ہے یا مرئی کی صورت کا دیکھنے والے کی آنکھ کی پتلی مین چھپ جانا ہے اور یہ دونون امر خدا کی رویت کے لیے محال ہین کیونکہ خدا جسم نہین ہے اور یہ امور جسم سے مخصوص ہین اس دلیل کا جواب اشاعرہ کی جانب سے یہ ہے کہ ہم کو اس سے انکار ہے کہ رویت کا انحصار انھین دونون طریقون پر منحصر ہے اور اگر یہ تسلیم بھی کیا جاوے تو ایسی رویت

اون چیزون سے مخصوص ہوگی جو مثل جواہر واعراض
مشاہدہ مین ہین مگر ممکن ہے کہ خدا کی رویت علاوہ اِن
طریقون کے اور کسی طریقہ سے ہو۔
جواب ہمارا یہ ہے کہ اس جگہ مراد ہماری اس کلام سے یہ
نہین ہے کہ اِنھین دو صورتون مین رویت کا انحصار ہے
بلکہ مراد ہماری یہ ہے کہ رویت جسمانی تاثیر یا تاثر حدقۂ چشم پر
موقوف ہی خواہ وہ تاثیر یا تاثر اتصال شعاع چشم سے
ہو یا انطباع سے ہو یا کسی اور صورت سے ہو پس اگر
تمھاری مراد ایسی رویت سے ہے جسکا وجود تاثیر یا تاثر
حدقۂ چشم پر موقوف ہے تو تمھارا دعوی بہت طریقون
سے باطل ہے جیسا کہ ہمنے اس کتاب مین مکرر بیان کیا ہی
اور اگر تمھاری مراد اوس سے کوئی اور شے ہی تو وہ رویت جسمانی
بمعنی ادراک بذریعۂ حس بصر نہین ہی اور یہی مطلوب ہی۔
تیسری دلیل نافیان رویت خدا کی یہ ہے کہ اگر خدا کی
رویت جائز ہو تو تمام حالتون مین جائز ہوگی
اس لیے کہ رویت کا جواز یا تو اوس کی ذات کی
جہت سے ہوگا یا اوس صفت کی جہت سے ہوگا جو اوسکی

ذات کے لیے لازم ہی اوران دونون صورتون مین امر جواز رویت
کسی زمانہ مین جناب آلہی سے جدا نہین ہوسکتا اورجب کسی زمانہ مین
جوازرویت خدا سے جدا نہین ہوسکتا اور شرائط رویت پر رویت کا
وجود واجب ہی جیساکہ بیان ہوچکا ہی تولازم ہوگا کہ ہر سلیم الحاسہ
اُسوقت دنیا مین اورجنت مین ہروقت خداکو دیکھے کیونکہ علت رویت بروقت
موجود ہوگی اور مانع مفقود ہوگا اول لازم یعنی خدا کا اسوقت مین یعنی دنیا
مین ہرسلیم الحاسہ کا نہ دیکھنا ظاہر ہے اورجنت مین ہروقت مومنین کا
خداکو نہ دیکھنا اجماع سے ثابت ہی اسوجہ سے ثابت ہی کہ اِس امر پر اجماع ہے
کہ اکثر اوقات مومنین لذات مین مستغرق ہونگے اورجب یہ ثابت ہوا
کہ رویت کا وجود شرائط رویت کے وجود پر واجب ہی اور پھر بھی اے
اشاعرہ اگر اس امر کا تم دعویٰ کروکہ جائز ہی کہ ہم باوجود سلامتی حاسۂ
چشم خداکو ہروقت دنیا مین نہ دیکھین توتمھارے اس دعوے سے یہ
لازم ہوگا کہ ہمارے سامنے بڑے بڑے بلند پہاڑ موجود ہون اور پھر
ہم اونھین نہ دیکھ سکین اور یہ ایک ایسا سفسطہ ہی کہ اگر اوسپر اعتماد کیا
جاوے تو قطعیات اور یقینیات پر وثوق باقی نہین رہتا اور امن و
امان ثبوت یقینی کا عقلی دنیا سے اوٹھ جاتا ہی پس اِس دلیل سے ہی ثابت ہی کہ یہ بدیہی ہے
کہ خدا کا دیکھنا ہمیشہ محال ہی۔

جواب اس دلیل کا اشاعرہ نے یہ دیا ہی کہ شرائط رویت پر وجوب رویت کو ہم نہین تسلیم کرتے جیسا کہ بیان ہو چکا ہی کہ چین کا اندھا ہمارے نزدیک اندلس کے باریک ترین اشیار کو دیکھ سکتا ہے

جواب الجواب یہ ہی کہ یہ شبہہ اشاعرہ کا بمقابلہ بدیہی ہی اور جن قواعد اشاعرہ پر یہ شبہہ مبنی ہی وہ باطل ہین۔ واضح ہو کہ اس مقام پر اوس استدلال کا یاد دلانا مناسب ہی جسکو ہمنے کلام اول مین بیان کیا ہی اور وہ یہ ہی کہ امام فخر الدین رازی نے اس امر کے خلاف کہ وجود شرائط پر رویت واجب ہی دو وجہین ذکر کی ہین پہلی وجہ کی بنیاد قاعدہ متکلین پر ہی یعنی جسم اجزاء لایتجزی سے مرکب ہی تقریر اوسکی یہ ہی کہ ہمکو بڑا جسم دور سے چھوٹا معلوم ہوتا ہی اور اوسکا سبب یہی ہی کہ اوسکے بعض اجزاء دکھائی دیتے ہین اور بعض نہین دکھائی دیتے۔ حالانکہ باعتبار شرائط رویت سب برابر ہین پس اگر بعض اجزاء کسی خاص شرط پر اور ارتفاع مانع سے مخصوص نہ ہوتی تو ایسا نہ ہوتا۔

دوسری وجہ یہ ہی کہ غبار کے ذرّہ جب جمع ہوتے ہین تب دکھائی دیتے ہین اور جب پریشان ہوتے ہین تب نہین دکھائی دیتے حالانکہ شرائط مذکورہ دونون حالتون مین حاصل ہین اس سے معلوم ہوا کہ یہ ذرہ حالت تفرق مین کسی شرط کے نہ ہونے اور کسی مانع کے وجود سے مخصوص ہین۔

یہان یہ نہین کہا جا سکتا کہ اسکا سبب یہ ہی کہ شرط کثافت منتفی ہے۔

اور مانع تحقق صغر ہے کیونکہ اسکا جواب یہ ہی کہ ایسی صورت مین ہر ذرّہ
کی رویت دوسرے ذرّہ کے ملنے پہ مشروط ہوگی اور اسمین دور لازم آویگا
ان وجوہ کا جواب یہ دیا گیا ہی کہ وجہ اول مین ہمین اس بات سے انکار ہی
کہ اجزاے جسم کی حالت باعتبار قرب و بعد مساوی ہی بلکہ آنکھ سے جو خط
کسی جزو کے محاذی ہوتا ہی بہ نسبت اوس جزو کے جو محاذات مین نہین ہے
قریب ہوتا ہی پس جائز ہی کہ بعید جزو بوجہ بعد کے نہ دکھائی دیتا ہو اور
محاذات مین جو جزو ہے وہ دکھائی دیتا ہے۔ اور دوسری
وجہ کا جواب یہ ہے کہ دور معیّت ہے اور دور معیّت
محال نہین ہے اشاعرہ کا دوسرا جواب یہ ہی کہ ممکن ہے
کہ خدا کی حقیقت ذاتی دنیا مین مثلاً مانع رویت ہو۔ جواب ہمارا یہ ہی
کہ جب یہ امر بالبداہت ثابت ہوا کہ شرائط رویت پر وجود رویت
واجب ہی تو اگر خدا کی ماہیت یا ہویت یا کوئی اوسکی خصوصیت
اسوقت دنیا مین یا ہر وقت جنت مین مانع رویت جناب
احدیت ہو تو لازم آتا ہے کہ علت تام موجود ہو اور معلول معدوم
و مفقود ہو اور وہ محال ہے۔
خلاصہ بیان یہ ہی کہ نافیان رویت کی تینون دلیلون کے جواب مین
جو اشاعرہ نے جواب بیان کیے ہین اون کی تین اصلین ہین۔

اول اصل یہ ہی کہ رویت ہر موجود کی جائز ہے خواہ وہ ایسی شئے ہو جسکے لیے جہت ومکان ہو یا نہ ہو۔

دوسری اصل ونکی یہ ہی کہ شرائط رویت پر وجود رویت واجب نہین ہی بلکہ جائز ہی۔ مگر خدا کی عادت یہ جاری ہے کہ شرائط رویت کے حصول پر خدا رویت کو پیدا کردیتا ہے اور خرق عادت خدا سے جائز ہے اور مثال وسکی معجزہ وکرامات سے دیتے ہین یعنی جس طرح معجزہ وکرامات مین عادت کے خلاف کرنے پر خدا کو قدرت ہی اسی طرح جائز ہے کہ جب چاہے اپنی رویت کو برخلاف اپنی عادت کے کسی کے لیے پیدا کردیے۔

تیسری اصل یہ ہے کہ خدا ابتدائً ہر شئے کا خالق ہے پس شرائط کے توسط کی حاجت نہین ہی پس جائز ہے کہ خدا بدون واسطہ شرائط رویت اپنی رویت کو آخرت مین خلق کردے اور دنیا مین باوجود شرائط رویت اپنی رویت کو نہ پیدا کرے۔ خلاصہ ہمارے جوابونکا یہ ہے کہ اشاعرہ کی یہ تینون اصلین باطل ہین۔ اول اصل اس لیے باطل ہے کہ وہ دلیل جس سے تم کل موجود کی رویت ثابت کرتے ہو وہ مجروح ومقدوح ہے جیسا کہ تفصیلاً بیان ہوچکا ہے علاوہ اوسکے جلی ترین بدیہی کے خلاف ہی اور بدیہی سے بڑھکر

کوئی ثبوت اور نقض دلیل ممکن نہین۔
دوسرے اصل بھی اسلیے باطل ہے کہ وہ بھی بدیہی کے خلاف ہی
کیونکہ اگر شرائط رویت پر رویت واجب نہ ہو تو لازم آتا ہی
کہ علت موجود ہو اور معلول موجود نہ ہو اور وہ محال ہی۔ پس
یہ ثابت ہی کہ شرائط رویت پر رویت کا وجود واجب ہے
اور عدم وجود شرائط رویت پر رویت کا وجود ممتنع ہے
پس عادت کا دعوی باطل ہے بلکہ یہ امور محال ہین اور امر
محال کا وجود محال ہے۔ پس یہ باطل ہے کہ رویت خدا مثل
معجزہ وکرامات کے ہے اسلیے کہ عادت وخرق عادت امور
جائزہ مین ہین مگر محال صلاحیت وجود ہی نہین رکھتا اسلیے کہ
یہ جائز نہین ہے کہ مثلاً ایک شئے دو مکانون مین ایک وقت
مین موجود ہو اسلیے اشاعرہ نے پہلے امکان کے ثبوت مین
کوشش کی ہے جیسا کہ بیان ہو چکا ہی۔
تیسری اصل کا بھی باطل ہونا بدیہی ہی کیونکہ ہر شخص جانتا ہی کہ عرض کا وجود
بلا توسط جوہر نہین ہو سکتا اسی طرح بندون کے افعال بدون بندون
کے توسط کے نہین پیدا ہوتے ہین بارش بدون توسط بخارات
نہین ہوتی اور جب یہ تینون اصلین باطل ہین تو اشاعرہ کے

سب شبہہ بمقابلۂ ہماری دلیلون کے باطل ہین۔
مین کہتا ہون کہ انصاف یہ ہے کہ رویت خدا کا ثبوت عقل سے نہین ہوسکتا
اور نقل سے بھی قابل اطمینان ثبوت نہین ہے اور جب عقل سے ثبوت نہوگا
اور اجماع ثابت نہین ہے جسکا دعویٰ اشاعرہ نے کیا ہی جیسا کہ بیان ہوچکا ہے
اور قرآن و احادیث کی تاویل بمعنی کشف تام ممکن ہے تو ضرور ہے کہ نقل کی
تاویل مطابق عقل اوسیطرح کیجاوے جس طرح قرآن کے بعض آیات کے
ظاہر سے خدا کے لیے مجسمہ جسم ثابت کرتے تھے مگر جب دلیل قطعی سی خدا کی
جسمانیت باطل ہوئی تو اونکی تاویل مطابق عقل ممکن تھی اسوجہ سے
ہمنے اون آیات کی تاویل مطابق عقل کی کیونکہ عقل اصل ہے اور بدون
عقل کے موافق تاویل کے کام نہین چل سکتا اور یہ کوئی نیا امر نہین ہے
اکابر صحابہ بلکہ اعلم الناس بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ علی مرتضیٰ اور
ائمہ معصومین نے ایسے مقامات پر مطابق عقل تاویلین کی ہین جیسا کہ
بیان ہوچکا ہے اگر ایسا نہوتا تو مسلمانون کا مذہب عقل کے مطابق نہ ہوتا
علاوہ اسکے اجماع علماء شیعہ اور تواتر احادیث علی مرتضیٰ وائمہ معصومینؑ
انصافاً سمعی دلیل نفی رویت خدا ہے کیونکہ قرن اول مین علماء شیعہ
اور راویان روایت شیعہ کی یہ کثرت ہوگئی تھی کہ تمام دور و دراز ممالک
اسلام مین پھیل گئی تھی اور قرن اول سے زمانۂ مابعد مین ابتک اسقدر

کثرت علماء شیعہ ہو گئی ہی جو اس امر کی ثبوت کو لیے کافی ہی کہ علی مرتضیٰؑ اور
ائمہ معصومینؑ سی جو احادیث مذہب شیعہ مین متواتر ہین وہ علم ویقین کے لیے کافی ہین
میری رائے مین علماء اشاعرہ اون آیات واحادیث کی تاویل مین احتیاط کرتی ہین جو ثبوت
رویت خدا مین ہین مگر میری نزدیک اسقدر احتیاط اعتدال سی زائد ہی عقل انسانی تو
اس سے زیادہ تجاوز نہین کرسکتی جسکا بیان اس بحث مین بقدر ضرورت مجادلہ
ومقابلہ عقلاء فریقین مناسب اختصار کے ساتھ مین نے کر دیا ہی جس سے ہر طالب صادق
فیصلہ کرسکتا ہی واللہ اعلم بالصواب وفی کل امورنا الملجاء والمآب ۔

بحث عدم اتحاد خدا غیر سے

کسی شئے کی بعض کیفیات کا اس طور سے بدل جانا کہ اول شئی سے کوئی
کیفیت معدوم ہو جاوے اور اوسمین ایک دوسری چیز حادث ہو جاوے
مجازاً اتحاد کہا جاتا ہی جس طرح پانی کا ہوا ہو جانا کیونکہ صورت مائیہ
زائل ہو جاتی ہی اور اوسکا مادہ صورت ہوائیہ سے متصف ہو جاتا ہی
یا اس طرح ہو کہ دو چیزین ملکر ایک تیسری صورت پیدا کرین جو صورت
اول کے مغائر ہو جیسا کہ کہا جاتا ہی کہ لکڑی تخت ہو گئی یا دو چیزین جو
در اصل الگ الگ حقیقتین رکھتی ہون وہ ایک جا ہو جاوین مگر اون دونون
معنون کی حیثیت سے نہین جو پہلے بیان کیے گئے بلکہ اس طور سی کہ دونون
ذاتین باقی رہین اور ایک ذات دوسری ذات سے متحد ہو جاوے ۔

جب یہ معلوم ہوا تو جاننا چاہیے کہ پہلی قسم غیر خدا کے حق مین ممکن ہی
مگر خدا کے بارے مین محال ہی کیونکہ خدا کے لیے متاثر ہونا اور منفعل ہونا
محال ہی اور دوسری قسم اتحاد کی نسبت کہا گیا ہی کہ بعض حکما خدا کی
نسبت ایسے اتحاد کے قائل ہوگئے ہین اسلیے کہ کتب مین مذکور ہے کہ
وہ کہتے ہین کہ خدا جس چیز کا تعقل کرتا ہی اوسکی ذات اوس شئے معقول
سے متحد ہو جاتی ہی اسی طرح کہا گیا ہی کہ نصاری بھی اسکے قائل ہین کہ
خدا کی ذات کا اپنے غیر سے متحد ہونا جائز ہی اسلیے کہ اونکا مقولہ ہے
کہ اقانیم ثلثہ متحد ہین یعنے اقنوم پدر اور اقنوم پسر اور روح القدس
یہ سب باہم متحد ہین اور مسیح کی ناسوتیت لاہوتیت سے متحد ہی اور
اہل تصوف کی نسبت کہا گیا ہی کہ اونکی ایک جماعت کا قول ہی کہ جب عارف نہایت درجہ تک
پہونچتا ہی تو اوسکی ماہیت منتفی ہو جاتی ہی اور صرف خدا ہی خدا رہجاتا ہی اور یہ مرتبہ اونکے
نزدیک توحید بمعنی فنا فی اللہ سے موسوم ہوتا ہی ان لوگون کے ظاہر اقوال سے جو معنی پیدا
ہوتے ہین وہ ظاہر البطلان ہین کیونکہ دلیل عقل اسکے خلاف ہی بلکہ اوسکا تصور ہی نہین ہوسکتا
جیسا کہ بیان ہوتا ہی اسلیے اون لوگون سے یہ کہنا مناسب ہے کہ اگر تمنے وہ معنے نہین مراد لیے ہین
جو ہمنے بیان کیے ہین تو ضرور ہی کہ وہ معنی ہمین بتاؤ تاکہ ہم اوس مین نظر کرین اور
اوسپر عقل سے حکم نفی و اثبات کرین اور اگر وہی معنے تمنے مراد لیے ہین جو ہمنے
بیان کیے ہین تو وہ دو وجہون سے محال ہین۔

اول وجہ یہ ہی کہ خود بداہت اس بات کا حکم کرتی ہی کہ اس معنی سے
کسی شئے کا کسی شئے سے اتحاد جائز نہین ہے کہ وہ شئے ایک ذات
واحد ہی اور اوسکی غیر دوسری شئے ہے اسلیے کہ یہ نہین کہہ سکتے کہ وہ چیز
دو بھی ہی اور ایک بھی ہی۔

دوسری وجہ یہ ہی کہ وہ دو چیزین جو آپس مین متحد ہین اگر وہ بعد اتحاد
موجود رہین تو وہ دو ہین ایک نہین اور اگر وہ دونون معدوم ہوگئین
اور ایک تیسری چیز پیدا ہوگئی پس یہ اتحاد نہین بلکہ ایک چیز کا معدوم
ہونا اور دوسری چیز کا موجود ہونا ہی اور اگر ایک معدوم ہوگیا اور
دوسرا باقی رہگیا تو اون مین اتحاد نہین ہی کیونکہ معدوم موجود سے
متحد نہین ہوسکتا اور جب یہ ظاہر ہوا کہ خود نفس اتحاد محال ہی تو اوسکا
اثبات جناب باریتعالی کے لیے بھی محال ہوگا۔

واضح ہو کہ ہر مذہب مین اہل تصوف موجود ہین حکماء مین وہ حکماء اشراقیین
سے موسوم ہین اور اہل اسلام مین وہ اہل تصوف کہلاتے ہین
ہر گروہ مین بڑے بڑے نامی صاحبان نظر گذرے ہین اہل اسلام
مین مثل شہاب الدین سہروردی اور محی الدین ابن عربی ملا صدرا
حکمت بحثیہ مین بھی علماء مین نامور ہین اون صاحبان کی جانب ایسا
گمان نہین ہوسکتا کہ وہ ایسے اتحاد کے قائل ہون جسکا محال ہونا

بدیہی ہی یا اون اہل تصوف کے مداح ہون جو ایسے محالات کی ثبوت پر
جسارت کرتے ہین اس حالت مین وہ لوگ ایسے اتحاد بلکہ اوس معنی
سے وحدت وجود کے قائل نہین ہین جو مشہور ہی یعنی خدا اصل مادہ
کے ہے اور مثال اوسکی یہ دیتے ہین کہ تخم عین درخت ہی اسی طرح
خدا عین عالم ہے خیر و شر اعلیٰ و ادنیٰ ایک ہی شئے ہی جس طرح
لکڑی تخت و کرسی لوہا تلوار بندوق چھری وغیرہ وغیرہ کا ایک ہی
مادہ ہی اور صورتین اور صفات جو صورتون کی لازم ہین اون سے
باہم اون مین مغایرت ہوتی ہی اسلیے کہ یہ تو نہایت قبیح امر ہے
مادیین اور اُن برائے نام موحدین مین صرف اتنا فرق رہجاتا ہی
کہ مادیین مادہ کو بے شعور و خسیس جانتے ہین یہ لوگ اوسکو صاحب علم
و ادراک و شریف جانتے ہین میری رائے مین محققین اہل تصوف کی
کوئی اور مراد ہوگی ۔ وہ ضرور خالق و مخلوق کو جدا جانتے ہونگے ۔

بحث بقاء بالذات خدا

جتنے عقلاء ہین اون سبنے اس بات پر اتفاق کیا ہی کہ خداوند عالم باقی ہی
مگر اُس بقاء کی کیفیت مین اختلاف واقع ہوا ہی ۔

ابو الحسن اشعری کا مذہب یہ ہی کہ خداوند عالم اوس بقاء کے ساتھ
باقی ہی جو اوسکی ذات سے قائم اور اوسکی ذات پر زائد ہی اور اکثر

محققین مثل امام فخر الدین رازی اور جمہور معتزلہ اور سب علما امامیہ اثنا عشریہ
اس مذہب کے مخالف ہین اور ان سب نے اس بات کا حکم کردیا ہی کہ خدا
باقی لذاتہ ہی اور کسی ایسی چیز کے سبب سے وہ باقی نہین ہی جو اوس کی
ذات پر زائد ہی اونکی مذہب کے ثبوت مین تین دلیلین بیان کی گئی ہین
دلیل اول یہ ہی کہ اگر خدا ایسی بقاء سے قائم ہوتا جو اوسکی ذات پر زائد ہی
تو لازم آتا کہ باری تعالی ممکن ہو اور لازم باطل ہی پس ملزوم (یعنی بقا کا
ذات پر زائد ہونا) یہ بھی باطل ہی بیان ملازمت یہ ہی کہ بقاء جو ذات پر
زائد فرض کی گئی ہی وہ مغائر ذات ہی اور یہ ظاہر ہے کہ ایسی حالت مین
ضرور ہے کہ ذات اپنے وجود مین اپنے غیر یعنے بقاء زائد کی محتاج ہو
پس جو ممکن فرض ہوا ہے وہ واجب ہوگا اور وہ خلاف مفروض محال ہے
دوسری دلیل یہ ہی کہ اگر خداوند عالم ایسی بقاء سے باقی ہوگا جو اوسکی
ذات پر زائد ہو تو تسلسل لازم آویگا اور چونکہ لازم باطل ہی اسلیے
ملزوم بھی باطل ہے۔ بیان لزوم یہ ہی کہ یہ بقاے زائد محال ہی کہ باقی نہو
اور اگر ایسا نہو تو لازم آویگا کہ ذات بھی باقی نہ رہے اور یہ خلاف مفروض ہی
اور جب کہ یہ بقا زائد علی الذات باقی ہوگی جو اوسکے لیے بھی بقا ہوگی
اور اوس بقا کی بقا بھی باقی ہوگی پس اوسکے لیے بقا ہوگی اسی طرح
کلام بے نہایت ہوگا اور تسلسل لازم آویگا۔

تیسری دلیل یہ ہی کہ اگر بقار ذات پر زائد ہوگی تو چند خرابیان لازم آونگی یا
تو ذات کا عدم بقا لازم آویگا یا دور لازم آویگا یا تسلسل لازم آویگا یا صفت ذات
ہو جائیگی یا ذات صفت ہو جائیگی اور جتنی چیزین لازم آتی ہین وہ سب باطل ہین لہذا ملزوم بھی
باطل ہی۔ بیان ملازمت یہ ہی کہ بقا یا باقی ہوگی یا نہ باقی ہوگی۔ اگر باقی
نہ ہوگی تو لازم آویگا کہ ذات باقی نہ رہے اور یہی لازم اول ہی اور ذات کا
باقی نہ رہنا اسی وجہ سے لازم آتا ہی کہ وہ چیز جسکے سبب سے ذات باقی تھی
جب وہی چیز باقی نہ رہی تو ذات جو اوسکی وجہ سے باقی تھی وہ کیونکر باقی
رہ سکتی ہے اور اگر امر اول ہی یعنے بقا باقی ہو تو یہ بقا کسی بقا کی جہت سے
ہوگی یا وہ خود لذاتہ باقی ہوگی پس اگر اور کسی بقا کی جہت سے یہ باقی ہوگی
تو یہ بقا کسی اور بقا کی جہت سے باقی ہوگی یا بقائے اول کی جہت سے باقی ہوگی
بنا بر اول کے تسلسل لازم آویگا کیونکہ ہم ہر بقار مین اسی کلام کو نقل کرتے
چلے جاوینگے اور بنا بر شق ثانی کے دور لازم آویگا کیونکہ بقائے اول محتاج ہی
بقائے ثانی کی پس اگر بقائے ثانی اپنی بقا مین محتاج بقار اول ہو تو دور
لازم آویگا اور اگر بقا باقی لذاتہ ہو تو لازم آویگا کہ بقا ذات ہو جاوی
کیونکہ اوسکی ذات اوس سکے وجود کے مستمر رکھنے کے لیے کافی ہی
اور ذات استمرار وجود کے لیے کافی نہین تو ذات وصفیت کے ساتھ اولی ہوگی
اور وصف (یعنے بقا) ذاتیت کے ساتھ اولی ہوگا اور یہ انقلاب حقیقت ہی

کہ ذات صفت ہوجاوے یا صفت ذات ہوجاوے اور جب ان سبکا بطلان ظاہر ہی تو بقا کا خدا کی ذات پر زائد ہونا باطل ہی۔

بحث اسکی کہ خدا کی حقیقت بشر کو نامعلوم ہے

فلاسفہ اور جمیع محققین کے نزدیک خدا کی حقیقت کسی بشر کو معلوم نہین ہے اور اوسکی دو وجہین ہین اول وجہ یہ ہی کہ اگر اوسکی حقیقت معلوم ہوتی تو اوسکا علم یا بدیہی ہوتا یا نظری ہوتا اور دونون کی نفی ثابت ہے اول کی نفی تو ظاہر ہے کیونکہ اگر وہ بدیہی ہوتا تو اوسمین اختلاف کیون ہوتا اور نظری ہونا) اسلیئے باطل ہے کہ اوسکے لیے کوئی معرف ضرور ہے اور باب تصورات مین معرف یا حد ہے یا رسم ہے جیساکہ منطق مین بیان کیا گیا ہے اور حد جنس و فصل سے مرکب ہوتی ہی اور یہ امر سابقا بیان ہوچکا ہی کہ خدا کے لیے جنس و فصل نہین ہی پس اوسکے لیے حد نہین ہی اور رسم اس بات کا نام ہی کہ تعریف اون چیزون سے کی جائے جو شئ کی ذات سی خارج ہون اور ظاہر ہی کہ تعریف اون چیزون سے کرنا جو شئے سے خارج ہون اوسکی حقیقت پر اطلاع نہین دے سکتا پس خدا کی حقیقت بشر کو نہ حد سے معلوم ہوسکتی ہی نہ رسم سے اور کسب انھین دو طریقون سے ہوسکتا ہے مگر جبکہ یہ دونون طریقہ علم حقیقت کو کافی نہ ہوے تو کسب بھی نہوگا

دوسری وجہ یہ ہی کہ دعاے معصوم مین وارد ہی کہ یا من لا یعلم ما ھو الا ھو یعنی اے وہ جسکو کوئی نہین جانتا کہ وہ کیا ہی مگر وہی جانتا ہے اور اسی سبب سے جناب موسیٰ سے کلمۂ ما سے فرعون نے سوال کیا جو کسی چیز کی حقیقت دریافت کرنے مین استعمال کیا جاتا ہی تو جناب موسیٰ نے بجای بیان حقیقت خواص باریتعالیٰ اور اوسکی صفات سے جواب دیا اور اِس جواب پر اونکی نسبت جنون سے دی گئی پس اونھون نے اوسوقت جو ظاہر ترین صفات تھے اونکا ذکر فرمایا و قال ان کنتم تعقلون یعنی اونھون نے بعدِ ذکرِ صفات فرمایا کہ اگر تم سمجھ سکتے ہو تو یہی ہے جیسا کہ مین نے بیان کیا اسمین اس امر پر تنبیہ ہی کہ خدا کی حقیقت پر اطلاع محال ہی۔

اور جمہور متکلمین معتزلہ اور اشاعرہ نے اس امر کو اختیار کیا ہی کہ خدا کی حقیقت بشر کو معلوم ہو سکتی ہی اور وہ اپنے مطلوب پر یہ حجت لاتے ہین کہ ہم جناب باری پر سلبی احکام بھی کرتے ہین اور ایجابی احکام بھی کرتے ہین اور جس چیز پر حکم کرتے ہین اوس پر حکم کرنا بغیر اسکے ممکن نہین کہ اوسکا تصور اولاً کیا جاوے۔

دوسری حجت اونکی یہ ہی کہ وجود باری عین ماہیت باری ہی اور وجود اوسکا معلوم ہی اور جب خدا کا وجود عین ماہیت ہی جیسا کہ محققین کا مذہب ہے

توضرور ہے کہ خدا کی حقیقت معلوم ہو۔ حجت اول کا یہ جواب دیا گیا ہی کہ کسی چیز پر حکم کرنا اس امر کا مستلزم نہین ہی کہ اوسکا تصور بحسب حقیقت کیا جاوے بلکہ اوسکا تصور اگرچہ کسی وجہ سے بھی ہو حکم کرنے کے لیے کافی ہوگا پس جب کوئی وجہ ہمکو معلوم ہی مثلاً یہی وجہ کہ وہ [illegible] ہی ہمکو معلوم ہی تو یہی وجہ تصور کے لیے کافی ہے۔

اور دوسری حجت کا یہ جواب دیا گیا ہی کہ قبل مین یہ امر بیان ہو چکا ہے کہ باری تعالیٰ کے دو وجود ہین اور جو وجود اون وجودون مین سے معلوم ہے وہ وجود خاص نہین ہی جو باری تعالیٰ کا عین ذات ہی بلکہ وہ وجود جو معلوم ہی خدا کو اور خدا کے غیر کو شامل ہی۔

پھر یہ کہا گیا ہی کہ ہمکو جو معلوم و متصور ہی وہ صفات خدا ہین اور وہ صفات یا تو صفات حقیقیہ ہین مثل وجوب وجود کے اور مثل اس کے کہ وہ قادر ہی اور عالم ہی اور حی ہی اور مثل اوسکے جو صفات ہین یا وہ صفات اضافیہ ہین جیسے اوسکا خالق ہونا اور رازق ہونا اور اول ہونا اور آخر ہونا اور مثل اسکے یا وہ صفات سلبیہ ہین مثل اس بات کے کہ وہ جسم نہین ہی اور عرض نہین ہی اور کسی جہت مین نہین ہی یا مثل اسکے جو امور ہین۔ علاوہ اون صفات کے اور ہم کو کوئی چیز معقول نہین ہی اور اسمین کوئی شک نہین ہی کہ یہ وہ امور ہین جو اوسکی ذات کے لیے عارض ہین مگر نفس ذات غیر

معلوم ہی اور مراد اس امر سے کہ وہ ذات کو عارض ہین یہ ہی کہ وہ ذہن مین عارض ہین نہ خارج مین کیونکہ یہ بات سابق مین بیان ہو چکی ہے کہ اوسکا اتصاف خارج مین اوسکا عین اور نفس ذات ہی اور یہ بھی بیان ہو چکا ہی کہ زیادتی صفات خارج مین ذات پر باطل ہی۔

واضح ہو کہ اس دلیل مین بعض علماء نے نظر کی ہی وہ کہتے ہین کہ سوائے صفات کے اور کسی چیز کا تعقل نہ کرنا یہ اس بات کی دلیل نہین ہو سکتی کہ ہمارے غیر کو بھی ذات خدا کا تعقل نہین ہو سکتا پس مدعائے کلی (یعنے یہ امر کہ خدا کی حقیقت کسی بشر کو معلوم نہین ہی) نہ ثابت ہوگا اور اس بناء پر یہ بھی نہ صحیح ہوگا کہ بعض نفوس یا بعض مجردات کی لئے ایسی ذات نہین ہی جس سے وہ اوسکی حقیقت کا ادراک کرسکین یا الہام سی جانین یا کسی اور صفت کے ذریعہ سے یا اسکے سوا اور کسی جہت سے اوسکی حقیقت کا علم حاصل کرین۔

نصیحت و تنبیہ

واجب الوجود سے ممکن الوجود کو کیا نسبت صانع کے مقابلہ مین مصنوع کی کیا حقیقت اس حالت مین عقل انسانی کی طاقت سے باہر ہی کہ وہ خدا کے تمام صفات مناسب لائق الوہیت و شان کبریائی کو دریافت کرسکے اگر خدا کی کمال مہربانی بندون پر نہ ہوتی اور وہ پیغمبرون کے ذریعہ سے

اپنے بندون کو اون صفات و اوصاف سے آگاہ نہ فرماتا جنسے اوسکی
ذات عالی متصف ہی اور جنسے اوسکی ذات متصف نہین ہی تو کوئی عاقل
اس امر پر جسارت نہین کر سکتا تھا کہ خدا کو بعض صفات سے متصف اور
بعض سے منزہ ثابت کر کے خطرہ مین اپنے نفس کو ڈالتا کیونکہ عاقل کا یہ کام
نہین ہے کہ کسی خطرۂ عظیم مین بلا قطعی دلیل کے محض اپنی عقل پر بھروسا
کر کے اپنے نفس کو مبتلا کرے پس ضرور ہی کہ نقل پر پورا اعتماد کیا جاوے اور اوسکی
تاویل اوسی حالت مین کیجاوے جب قطعی دلیل اوسکی مخالف پائی جاوے اور اون لوگونکے
طریقہ کی تقلید نہ کیجاوے جو اپنی عقل کو بلا دلیل یقینی و برہان قطعی کے نقل پر
ترجیح دیکر اپنے نفس کو معرض خوف و خطر مین ڈالتے ہین جسکی عقل ہرگز اجازت
نہین دیتی اسلیئے کہ ممکن ہے کہ انسان اپنی عقل سے کسی ایسی صفت سے خدا کو
متصف کرے جو لائق شان الوہیت نہ ہو بلکہ موجب منقصت ہو یا کوئی صفت
ایسی سلب کرے جو فی الحقیقت ثابت و لائق شان جناب علۃ العلل ہو
بلکہ تمام امور متعلق دین مین یہی رعایت کی جاوے اسلیئے کہ عقل نظری کے نزدیک
یہی طریقہ اعتدال بھی ہی اور عقل عملی اخلاقی کے موافق بھی یہی طریقہ درجہ متوسط مابین افراط
و تفریط ہی جو اہل عقل و تمیز کے نزدیک مستحسن اور خطر تسلیم کیا گیا ہی غرض اس بیان سے یہ ہی کہ بہت
غور سے ہمارے معاصرین کی اون جسارتون مین نظر کرنا چاہیے جو قرآن و احادیث کی
تاویل مین بوجہ اوس فلسفہ کے اوںھون نے کی ہین جسمین بہت سا حصہ محض ظنی تخمینی ہی

اور ایسے فلسفہ کی موافقت کے لیے جسکی لوہی کو اونھون نے بلا دلیل یقینی کمزوری کی وجہ سے مان لیا ہی قرآن و احادیث کی تاویلین ایسی نباوٹون اور تکلفات سے کرتے ہین جس سے کوئی عاقل کبھی راضی نہین ہوسکتا اور عام نظرون مین مذہب کی کمزوری اوس سے پائی جاتی ہی متکلمین کا طریقہ یہی ہے کہ جب تک کوئی قطعی دلیل معارض نہو اوسوقت تک وہ کتاب خدا اور کلام معصوم کی تاویل خلاف ظاہر و معنی متبادر نہین کرتے اونکے طریقہ پر عقل کو مجال اعتراض نہین ہی اسی طریقہ کو اختیار کرنے کی سفارش کرتا ہون جسکو ہر عاقل قبول کریگا وما علینا الا البلاغ۔

بیان اسمائی جناب الٰہی

مجھے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ جس طرح بنام خدا اس کتاب کی ابتدا کی گئی اوسی طرح اس کلام ثانی کا خاتمہ بھی اسماء جناب الٰہی پر ہو اور اس سبب سے بھی کہ حدیث فریقین مین وارد ہے کہ خدا کے لیے ننانوے نام ہین جو اونکا احصا کرے وہ داخل جنت ہوگا مین خدا کے ننانوے نام کا احصا مختلف احادیث سے کرتا ہون حضرت علی ابن ابی طالب علیہ السلام سے مروی ہی ننانوے نام خدا کے یہ ہین

۱ اللہ ۔ ۲ الالہ ۔ ۳ الواحد ۔ ۴ الاحد ۔ ۵ الصمد ۔ ۶ الاول ۔ ۷ الاخر
۸ السمیع ۔ ۹ البصیر ۔ ۱۰ القدیر ۔ ۱۱ القاہر ۔ ۱۲ العلی

۱۳ الاعلی - ۱۴ الباقی - ۱۵ البدیع - ۱۶ الباری - ۱۷ الاکرم - ۱۸ الظاہر -
۱۹ الباطن - ۲۰ الحی - ۲۱ الحکیم - ۲۲ العلیم - ۲۳ الحلیم - ۲۴ الحفیظ - ۲۵ الحق -
۲۶ الحسیب - ۲۷ الحمید - ۲۸ الحفی - ۲۹ الرب - ۳۰ الرحمن - ۳۱ الرحیم -
۳۲ الضار - ۳۳ الرازق - ۳۴ الرقیب - ۳۵ الرؤف - ۳۶ الرائی -
۳۷ السلام - ۳۸ المؤمن - ۳۹ المہیمن - ۴۰ العزیز - ۴۱ الجبار - ۴۲ المتکبر
۴۳ السید - ۴۴ السبوح - ۴۵ الشہید - ۴۶ الصادق - ۴۷ الصانع
۴۸ الطاہر - ۴۹ العدل - ۵۰ العفو - ۵۱ الغفور - ۵۲ الغنی - ۵۳ الغیاث -
۵۴ الفاطر - ۵۵ الفرد - ۵۶ الفتاح - ۵۷ الفالق - ۵۸ القدیم - ۵۹ الملک
۶۰ القدوس - ۶۱ القریب - ۶۲ القیوم - ۶۳ القابض - ۶۴ الباسط -
۶۵ قاضی الحاجات - ۶۶ المجید - ۶۷ المولی - ۶۸ المنان - ۶۹ المحیط
۷۰ المبین - ۷۱ المقیت - ۷۲ المصور - ۷۳ الکریم - ۷۴ الکبیر
۷۵ الکافی - کاشف الضر - ۷۶ الوتر - ۷۷ النور - ۷۸ الوہاب -
۸۰ الناظر - ۸۱ الواسع - ۸۲ الودود - ۸۳ الہادی - ۸۴ الوفی
۸۵ الوکیل - ۸۶ الوارث - ۸۷ البر - ۸۸ الباعث - ۸۹ التواب
۹۰ الجلیل - ۹۱ الجواد - ۹۲ الخبیر - ۹۳ الخالق - ۹۴ خیر الناظرین
۹۵ الدیان - ۹۶ الشکور - ۹۷ العظیم - ۹۸ اللطیف - ۹۹ الشافی

موافق روایت امام رضا علیہ السلام نودونہ نام خدا کے یہ ہیں

اللہ - الواحد - الاحد - الصمد - الاول - الاخر - السمیع - البصیر - القادر - القاھر - العلی - الاعلی - الباقی - البدیع - الباری - الاکرم - الظاھر - الباطن - الحی - الحکیم - العلیم - الحلیم - الحفیظ - الحق - الحسیب - الحمید - الخفی - الرب - الرحمن - الرحیم - الذاری - الرازق - الرقیب - الرؤف - الرائی - السلام - المؤمن - المھیمن - العزیز - الجبار - المتکبر - السید - السبوح - الشھید - الصادق - الصانع - الطاھر - العدل - العفو - الغفور - الغنی - الغیاث - الفاطر - الفرد - الفتاح - الفالق - القدیم - الملک - القدوس - القوی - القریب - القیوم - القابض - الباسط - القاضی - المجید - الولی - المنان - المحیط - المبین - المقیت - المصور - الکریم - الکبیر - الکافی - کاشف الضر - الوتر - الوھاب - الناصر - الواسع - الودود - الھادی - الوفی - الوکیل - الوارث - البر - الباعث - التواب - الجلیل - الجواد - الخبیر - الخالق - خیر الناصرین - الدیان - الشکور - العظیم - اللطیف - النور - الناظر

تیسری روایت سے نود و نہ نام خدا کے یہ ہیں۔

۱ اللہ۔ ۲ الرحمن۔ ۳ الرحیم ۴ الملک۔ ۵ القدوس۔ ۶ السلام۔
۷ المؤمن۔ ۸ المہیمن۔ ۹ العزیز۔ ۱۰ الجبار۔ ۱۱ المتکبر۔ ۱۲ الباری
۱۳ الرقیب۔ ۱۴ المجیب۔ ۱۵ الحکیم۔ ۱۶ المجید۔ ۱۷ الباعث۔ ۱۸ الحمید
۱۹ المبدئ۔ ۲۰ الخالق۔ ۲۱ المصور۔ ۲۲ الغفار۔ ۲۳ الوھاب۔ ۲۴ الرازق۔
۲۵ الخافض۔ ۲۶ الرافع۔ ۲۷ المعز۔ ۲۸ المذل۔ ۲۹ السمیع۔ ۳۰ البصیر ۳۱ الحلیم
۳۲ العظیم۔ ۳۳ الکبیر۔ ۳۴ الحفیظ۔ ۳۵ الجلیل۔ ۳۶ المعید۔ ۳۷ المحی۔ ۳۸ الممیت
۳۹ الماجد۔ ۴۰ التواب۔ ۴۱ المنتقم۔ ۴۲ شدید العقاب۔ ۴۳ العفو
۴۴ الرؤف۔ ۴۵ الولی۔ ۴۶ الغنی۔ ۴۷ المغنی۔ ۴۸ الفتاح۔ ۴۹ القابض
۵۰ الباسط۔ ۵۱ الحکم۔ ۵۲ العدل۔ ۵۳ اللطیف۔ ۵۴ الخبیر۔ ۵۵ الغفور
۵۶ الشکور۔ ۵۷ المقیت۔ ۵۸ الحسیب۔ ۵۹ الواسع۔ ۶۰ الودود
۶۱ الشہید۔ ۶۲ الحق۔ ۶۳ الوکیل۔ ۶۴ القوی۔ ۶۵ المتین۔ ۶۶ الولی۔
۶۷ المحصی۔ ۶۸ الواحد۔ ۶۹ الاحد۔ ۷۰ الصمد۔ ۷۱ القادر۔
۷۲ المقتدر۔ ۷۳ المقدم۔ ۷۴ المؤخر۔ ۷۵ الاول۔ ۷۶ الآخر۔
۷۷ الظاہر۔ ۷۸ الباطن۔ ۷۹ البر۔ ۸۰ ذوالجلال والاکرام
۸۱ المقسط۔ ۸۲ الجامع۔ ۸۳ المانع۔ ۸۴ الضار۔ ۸۵ النافع۔ ۸۶ النور۔
۸۷ البدیع۔ ۸۸ الہادی۔ ۸۹ الرشید۔ ۹۰ الصبور۔ ۹۱ الہادی

الباقی۹۲ - العلی۹۳ - الغفار۹۴ - القہار۹۵ - الرزاق۹۶
الحفیظ۹۷ - البادی۹۸ - الموسع۹۹ -

چوتھی روایت سے نودونہ نام خدا کے یہ ہین

اللہ۱ - الرحمن۲ - الرحیم۳ - الملک۴ - القدوس۵ -
السلام۶ - المؤمن۷ - المہیمن۸ - العزیز۹ - الجبار
المتکبر۱۰ - الخالق۱۱ - البارئ۱۲ - المصور۱۳ - الغفار۱۴
القہار۱۵ - الوہاب۱۶ - الرزاق۱۷ - الفتاح۱۸ - العلیم۱۹
القابض۲۰ - الباسط۲۱ - الخافض۲۲ - الرافع۲۳ - المعز۲۴ -
المذل۲۵ - السمیع۲۶ - البصیر۲۷ - الحکم۲۸ - العدل۲۹
اللطیف۳۰ - الخبیر۳۱ - الحلیم۳۲ - العظیم۳۳ - الغفور۳۴
الشکور۳۵ - العلی۳۶ - الکبیر۳۷ - الحفیظ۳۸ - المقیت۳۹
الحسیب۴۰ - الجلیل۴۱ - الکریم۴۲ - الرقیب۴۳ - المجیب۴۴
الواسع۴۵ - الحکیم۴۶ - الودود۴۷ - المجید۴۸ - الماجد۴۹
الباعث۵۰ - الشہید۵۱ - الحق۵۲ - الوکیل۵۳ - القوی۵۴
المتین۵۵ - الولی۵۶ - الحمید۵۷ - المحصی۵۸ - المبدی۵۹
المعید۶۰ - المحی۶۱ - الممیت۶۲ - الحی۶۳ - القیوم۶۴ -
الواجد۶۵ - الاحد۶۶ - الصمد۶۷ - القادر۶۸ - القاہر۶۹ -

المقتدر - المقدم - المؤخر - الاول - الآخر -
الظاھر - الباطن - الوالی - المتعالی - البر
التواب - المنتقم - العفو - الرؤف - مالک الملک
ذوالجلال والاکرام - المقسط - الجامع - الغنی - المغنی -
النافع - النور - الھادی - البدیع - الباقی
الوارث - الرشید - المصور - المانع - العزیز -

(تم الکلام الثانی بعون الواھب المعانی)

نامی پریس لکھنؤ اپریل ۱۹۰۵ء